



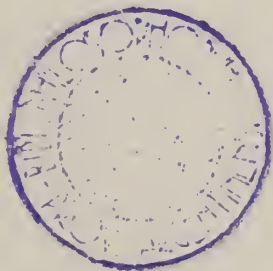
Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe131cole>

CIENCIA Y FE

INDICE DEL TOMO XIII

1957



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA



ARTICULOS Y NOTAS

- J. ADÚRIZ** RÉGIMEN DE PREPOSICIONES EN EL VOCABULARIO PAULINO DE PISTÉUO **157/161**
 — PARA UN ESTUDIO TEOLÓGICO DEL ESTADO LAICAL **55/67**
- E. E. FABBRI** EL CUERPO DE CRISTO, INSTRUMENTO DE SALUD SEGÚN SAN IRENEO **273/292 445/465**
- M. A. FIORITO** HEIDEGGER EN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA CRISTIANA **41/53**
 — JESUCRISTO DE KARL Y ADAM **487/498**
 — KANT-SCHELER Y LA ÉTICA DEL FUTURO **163/172**
 — TEORÍA Y PRÁCTICA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES SEGÚN G. FESSARD **333/352**
- V. O. MARANGONI** .METAFÍSICA Y SENTIMIENTO **187/194**
- R. L. NOLASCO** DOCTRINA DE SUÁREZ SOBRE LA EXCLUSIÓN DE LA IGLESIA POR LA EXCOMUNIÓN .. **29/39**
- M. PETTY** LÓGICA TRADICIONAL Y LÓGICA MODERNA, SEGÚN J. T. CLARK **181/186**
- I. QUILES** ENSIMISMAMIENTO Y ESENCIA DEL HOMBRE SEGÚN ORTEGA Y GASSET **3/27**
 — EL P. E. B. PITA Y SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO **173/179**
- F. STORNI** EL TRABAJO EN LA BIBLIA **321/332**
- D. UBILLA** ACTITUD EXISTENCIAL Y NUEVO TESTAMENTO ... **499/507**
- O. A. VARANGOT** ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN INTRÍNSECA EN SANTO TOMÁS **293/319 467/485**
- J. VILLEGAS** HISTORIA DEL PENSAMIENTO SEGÚN J. CHEVALIER **353/364**
- M. VIRASORO** MERLEAU-PONTY Y EL MUNDO AL NIVEL DE LA PERCEPCIÓN **147/157**
 — UN ESPÍÓN AL SERVICIO DE DIOS: KIERKEGAARD **509/515**

AUTORES RESEÑADOS

ADAM, K., Jesucristo	411, 487/498
Aguilera, P. C., Menéndez y Pelayo: perfil espiritual	570
Alonso Ortiz, J., Kempis de la religiosa	237
Alonso Schökel, L., La formación del estilo	113, 410/411
Alvarez, J. H., El parto sin temor	569
Angrisani, Mons. J., Homiliario dogmático	113
Angrisani, Mons. J., In Matutinis meditabor in Te	133, 237
Armbruster, L., Objekt und Transzendenz bei Jaspers	566/567
ARNOLD, F. X., FISCHER, B., Die Messe in der Glaubensverkündigung ..	214
ARNOLD, F. X., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte	214/216
ARON, R., Etudes Bergsoniennes (IV)	524/527
ASPECTS DE LA DIALECTIQUE	240, 365/372
BALTHAZAR, H. U. von, Teresa de Lisieux	133, 389/395
BERDIAEV, N., Le sens de la création	408, 534/537
BERTI, C., Methodologie theologiae Elementa	114, 399/401
BETTONI, E., Il Processo Astrattivo nella Concezione di Enrico di Gand	205/206
BIBLIA EN IMÁGENES	560/563
BLANCO PIÑAN, S., Negociad mientras vuelvo	110/111
BONAVENTURE, SAINT, Itinéraire de l'âme en elle-même	237, 373/376
Bonsirven, J., Le Règne de Dieu	237
BRUYÈRE, M., Le Cardinal de Cabrières	114, 235/236
Bujanda, J., Adán y tú y la Teología católica	114
CARACCILO, A., Arte e Pensiero nelle loro istanze metafisiche	382/383
Carilla, E., Pedro Henríquez Ureña	410
Carrascal, J., Si vas a ser misionero	114
CATECISMO CATÓLICO	117, 220, 229, 554/560
Cayré, F., Initiation à la Philosophie de saint Augustin	238
CLARK, J. K., Conventional Logic and Modern Logic	181/186
Cluny, R., Bajo el sayal	570
CRIPPA, R., Il Realismo integrale di M. Blondel	380/382
Cristiani, L., Nostradamus, Malaquías y compañía	569
CROUZEL, H., Théologie de l'image de Dieu chez Origène	543/548
CRUZ DE LA CRUZ, El Santo Pilar de España	548/549
Cruz, Tomás de la, El amor en su fundamento ontológico en Santo Tomás	238
CHAIX-RUY, J., Saint Augustin: Temps et histoire	238, 529/533
CHEVALIER, J., La Pensée chrétienne	353/364
CHOISY, M., Saber ser mamá	105/106
Dana Montañó, S. M., La solución del problema universitario argentino	413
DANDER, F., De Fide divina	88

— De Deo Uno et Trino	88
— De Deo Creante et Elevante	88
— De Christo Salvatore	88
— De Gratia Salvatoris	88
— De Matre-Socia Salvatoris	88
— De Sacramentis Christi	89
— De Novissimis	89/90
Deigado Iribarren, J. A., Jesuitas en campaña	570
De Llanos, J. M., El desfile de los Santos	567
Didier de Cré, Notre-Dame de la Trinité (I)	412
Diego, G., Menéndez y Pelayo en la Historia literaria	570
DIEM, H., Kierkegaard: Auswahl und Einleitung	509
DIEM, H., Sören Kierkegaard, Spion im Dienste Gottes	509/515
Díez Blanco, A., El parto sin temor	569
DRESDEN, S., Etudes Bergsoniennes	524/527
ECHEVERRIA, L. de, El Matrimonio en el Derecho Canónico Particular Posterior al Código	234/235
EISENHOFER, L., Compendio de Liturgia Católica	111
ENCISO VIANA, J., Por los senderos de la Biblia	552/553
Eranos Jahrbuch, Der Mensch und die Sympathie aller Dinge	566
Espinosa Polit. A., La dicha que vivimos	413
ESTEBAN ROMERO, A., Predicación Viviente al Día	114, 216/219
ETUDES BERGSONIENNES (IV)	524/527
FELIU, R. B., Lutero en España y en la América Española	568
FENTON, MONS. J. C., Concepto del sacerdocio diocesano	94/96
FERNANDEZ, J. M., Justicia Social	211/212
FESSARD, G., La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace ..	333/364
FISCHER, B., ARNOLD, F. X., Die Messe in der Glaubensverkündigung ..	214/216
FISCHER, H., Introducción al Catecismo Católico	556/560
FORSTER, K., Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch J. Capreolus	86/88
GALLI, G., Tre Studi di Filosofia	208/209
García Bárcena, R., Redescubrimiento de Dios	76/78
GEMELLI, A., La orientación profesional	103/105
Gili Gaya, S., Las ideas estéticas de Menéndez y Pelayo	571
GNILKA, J., Ist I Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?	386/387
Gómez, A., Ejercicios Espirituales a obreros	115
GOMEZ NOGALES, S., Horizonte de la Metafísica Aristotélica	204/205
GRABMANN, M., Mittelalterliches Geistleben	223
Grabmann, M., Mittelalterliches Geistleben (III)	409
GRANERO, J. M., Sentir con la iglesia y problemas modernos	108/109
GUARDINI, R., Vom der Geist der Liturgie	396

HARTMANN, A., Sujeción y libertad del pensamiento católico	81/84
Hartmann, A., Toleranz und christlicher Glaube	238, 414
HEIDEGGER, M., Aus der Erfahrung des Denkens	377/379
HEINEN, W., Fehiformen des Liebesstrebens	229/234
Hidalgo, A., Ejercicios Espirituales para niños	238
HOLLENBACH, J. M., Sein und Gewissen	41
HOMMES, J., Zwiespältiges Dasein	42
Huffer, E., Wat is logistiek	69/70
HUSSON, L., Etudes Bergsoniennes	524/527
HYDE, D., Anders als ich glaubte	396
INICIACIÓN TEOLÓGICA (I)	116, 411, 537/543
INTRODUCCIÓN AL CATECISMO CATÓLICO	556/560
JEAN DE DIEU de Champsecret, Saint Bonaventure, Itinéraire de l'âme en elle-même	373/736
JUNGMANN, J. A., Katechetik	224
— Catéchèse	224
— Catequética	224/229
KIERKEGAARD, S., Auswahl und Einleitung	509/515
KNAAK PEUSER, A., El alma del siglo XX	
Knecht, P. J., Comentario de Historia Sagrada	568
KÖNIG, F., Religionswissenschaftliches Wörterbuch	213/214
Koninck, Ch. de, La piété du Fils	239, 414
LAGARDE, G. de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge (I)	404/406
Lama Arenal, Juan de, Práctica de la meditación	412
LANDGRAF, A. A., Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente	85/86
Lecler, J., Histoire de la tolérance au siècle de la réforme	414
Leeming, B., Principles of Sacramental Theology	414
Le Publicain, Pourquoi je l'aime	411
Lercher, L., Institutiones Theologiae Dogmaticae	239
Les Etudes Bergsoniennes (IV)	407
Löring, J., Para salvarte	115
Lotz, J. B., Das Urteil und das Sein	407
LOTZ, J. B., Existencialismo	44
LÖWITZ, K., Heidegger, Denker in dürftiger Zeit	45
Loudet, O., Qué es la locura	115
MARLÉ, R., Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament	499/507
MARMION, C., Palabras de vida	97/98
Martínez, E., Estudios exegéticos sobre los Evangelios dominicales y festivos	412
Martínez Gómez, L., Bosquejo de historia de la filosofía española	80/81
Martin Vigli, J. L., Destino: Dios	115
MASSUH, V., El diálogo de las culturas	401/404

MITTERER, A., Die Zeugung der Organismen, insbesondere der Menschen .	90
— Elternschaft und Gattenschaft	90
— Dogma und Biologie der Heiligen Familie	90/92
Moré-Pontgibaud, Ch. de, Du Fini à l'Infini	239
Mouroux, J., Sentido cristiano del hombre	569
NIEDERMEYER, A., Compendio de Medicina Pastoral	93/94
Noldin, Suma Theologiae Moralis	240
Oficina de Información Diplomática, La situación del protestantismo en España	413
OFICIO PARVO DE LA SANTISIMA VIRGEN	564/565
O'NEIL, CH., Imprudence in St. Thomas Aquinas	101
OWENS, J., St. Thomas and the future of Metaphysics	240, 376
Palmes, F. M., Pedagogía universitaria	115
PARSCH, P., El año litúrgico	98/99
Philosophy Today	410
Pierola, R. A., Hegel y la Estética	567
PITA, E. B., Problemas Fundamentales de la Filosofía	174
— Theodicea	176
POLIN, R., Etudes Bergsoniennes (IV)	524/527
Poschmann, B., Busse und letzte Ölung	414
QUATEMBER, F., Die christliche Lebenshaltung des Kl. von Alexandrien ..	384
Rahner, H., Die Kirche	411
Ramírez Muneta, J., La espiritualidad de S. Vicente de Paul	116
Raymond, M., Un trapense pregunta: ¿en qué consiste el mal?	569
René Bazin, M., Hablan nuestras Hermanas	570
Rey, J., En el hogar	240
Rey, J., Moral profesional del ayudante técnico sanitario	116
RICHTER, F., Martín Lutero e Ignacio de Loyola	106
RODRIGO, L., Tractatus de conscientia morali (II)	116, 395
ROLDAN, A., Metafísica del Sentimiento	187/194
Roschini, G. M., Biblioteca Mariana Pío XII	241
Ross, W., Hijos de la roca	409
ROSTENNE, P., La fe de los ateos	78/79
RUBERT Y CANDAU, J. M., Fundamento Constitutivo de la Moral	165
RÜTHER, Th., Die sittliche Forderung der Apatheia	384/386
SABATER MARCH, J., Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia	109/110
Sciacca, M. F., El problema de la Educación en la historia del pensamien- to occidental	567
SCIMÈ, S., Fondamento e Valore del Conoscere	202/204
Schaefer, D., Por Cristo al Padre	568
SCHELER, M., Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik 163	
— II Formalismo nell'Etica e l'Etica Materiale dei Valori	163
— Le Formalisme en l'Éthique et l'Éthique Matériale des Valeurs	163/172

H.	SCHELKLE, K., Jüngerschaft und Apostelamt	387/389
Fr	SCHMITH, B., The truth that frees	101/102
H	SCHUMACHER, H., El vigor de la Iglesia primitiva	92/93
Hi	SIEGMUND, G., Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis	70/76
Hi	SIMONETTI, M., Studi pasce liani	383/384
Hi	Splazzi, R., El Espíritu Santo en la vida cristiana	568
Hi	Staudinger, J., Die Bergpredigt	412
Hi	TERESA RENATA DE SPIRITU SANCTO, Edith Stein	396
H'	The Role of Philosophy in the Catholic Liberal College	195/199
IN	Torres, A. R., Abranos la verdad	413
IN	Valentín, M. E., Una Metafísica del Hombre	241
JE	VANHOUTE, M., La méthode ontologique de Platon	407, 519/524
JU	VAN LAER, H., The Philosophy of Science	409, 527/529
-	VAN MEULEN, J., Heidegger und Hegel	46
-	VERBUM DEI (I - II - III)	549/552
KI	VERNET, M., L'Âme et la Vie	206/208
Kf	VILLANUEVA MEJIA, La duración supra-oposicional	73/76
Kr	VIRASORO, R., Existencialismo y Moral	209/211
Kc	Walter, E., Maria Mutter der Glaubenden	241
Kc	Wolfson, H. A., The Philosophy of the Church Fathers	414
LA	WRIGHT CLABAUGH, M., The last Stand of Chinese Conservatism	403/404
	Xenium	195
	Yunquera, S., La religiosa a los pies de Jesús	241
La	ZAMBONI, G., La Dottrina della Coscienza Immediata	199/202
LA	ZAVALLONI, R., La libertà personale	408, 517/524
	Zucchi, H., Estudios de filosofía antigua y moderna	567

CIENCIA Y FE

AÑO XIII ENERO - MARZO 1957 - N.º 1

I. QUILES ENSIMISMAMIENTO Y ESENCIA DEL HOMBRE
SEGÚN ORTEGA Y GASSET..... **3/27**

R. L. NOLASCO DOCTRINA DE SUÁREZ SOBRE LA EXCLU-
SIÓN DE LA IGLESIA POR LA EXCOMUNIÓN **29/39**

M. A. FIORITO HEIDEGGER EN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA CRIS-
TIANA..... **41/53**

J. ADURIZ PARA UN ESTUDIO TEOLÓGICO DEL ESTADO
LAICAL..... **55/67**

RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: EL DETALLE DE LAS OBRAS JUZ-
GADAS EN ESTA ENTREGA, SE PUEDE VER EN LA CONTRATAPA.
FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS: SE PUBLICA LA PARTE DE FILO-
SOFÍA, DE LAS REVISTAS IBERO-AMERICANAS. • LIBROS RECIBIDOS.

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA**

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

DIRECCION Y ADMINISTRACION

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FCSM. - ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL

80 PESOS EN LA ARGENTINA

3 DOLARES EN SUDAMERICA

4 DOLARES EN OTROS PAISES

BIBLIOGRAFÍA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS, A LA PRESENTACION DE LOS LIBROS RECIBIDOS POR LA REDACCION.

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO.

Alonso Schökel, L., La formación del estilo	113
Angrísani, Mons. J., Homiliario dogmático	113
— In matutinis meditabor in Te	113
Balthazar, H. U. von, Teresa de Lisieux	113
Berti, C., Methodologiae Theologiae Elementa	114
BLANCO PIÑAN, S., Negociad mientras vuelvo	110
Bruyère, M., Le Cardinal de Cabrières	114
Bujanda, J., Adán y tú y la Teología católica	114
Carrascal, J., Si vas a ser misionero	114
CHOISY, M., Saber ser mamá	105
DANDER, F., De Fide divina	88
— De Deo Uno et Trino	88
— De Deo Creante et Elevante	88
— De Christo Salvatore	88
— De Gratia Salvatoris	88
— De Matre-Socia Salvatoris	88
— De Sacramentis Christi	89
— De Novissimis	89
EISENHOFER, L., Compendio de Liturgia Católica	111
Esteban Romero, A. A., Predicación viviente al día	114
FENTON, MONS. J. C., Concepto del sacerdocio diocesano	94
FORSTER, K., Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch J. Capreolus	86
García Bárcena, R., Redescubrimiento de Dios	76
GEMELLI, A., La orientación profesional	103
Gómez, A., Ejercicios Espirituales a obreros	115
GRANERO, J. M., Sentir con la Iglesia y problemas modernos	108
HARTMANN, A., Sujeción y libertad del pensamiento católico	81
HOLLENBACH, J. M., Sein und Gewissen	41
HOMMES, J., Zwiespältiges Dasein	42
Huffer, E., Wat is logistiek	69
KNAAK PEUSER, A., El alma del siglo XX	

LANDGRAF, A. A., Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente	85
Löring, J., Para salvarte	115
LOTZ, J. B., Existencialismo	41
LÖWITZ, K., Heidegger, Denker in dürftiger Zeit	45
Loudet, O., Qué es la locura	115
MARMION, C., Palabras de vida	97
Martínez Gómez, L., Bosquejo de historia de la filosofía española	89
Martin Vigli, J. L., Destino: Dios	115
MITTERER, A., Die Zeugung der Organismen, insbesondere der Menschen ..	90
— Elternschaft und Gattenschaft	90
— Dogma und Biologie der Heiligen Familie	90
NIEDERMEYER, A., Compendio de Medicina Pastoral	93
O'NEIL, CH., Imprudence in St. Thomas Aquinas	101
Palmes, F. M., Pedagogía universitaria	115
PARSCH, P., El año litúrgico	95
Ramírez Muneta, J., La espiritualidad de S. Vicente de Paul	116
Rey, J., Moral profesional del ayudante técnico sanitario	116
RICHTER, F., Martín Lutero e Ignacio de Loyola	106
Rodrigo, L., Tractatus de conscientia morali, II	116
ROSTENNE, P., La fe de los ateos	78
SABATER MARCH, J., Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia	109
SCHUMACHER, H., El vigor de la Iglesia primitiva	92
SCHMITH, B., The truth that frees	101
SIEGMUND, G., Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis	70
VAN MEULEN, J., Heidegger und Hegel	46
VILLANUEVA MEJIA, La duración supra-oposicional	73
Varios, Iniciación teológica, I	116
— Catecismo católico	117

FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS

EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELLAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS CONTENTAMOS CON UNA **SELECCION** DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES). EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN **NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA**; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLECEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO, LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO.

ACEPTAMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE **INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL**.

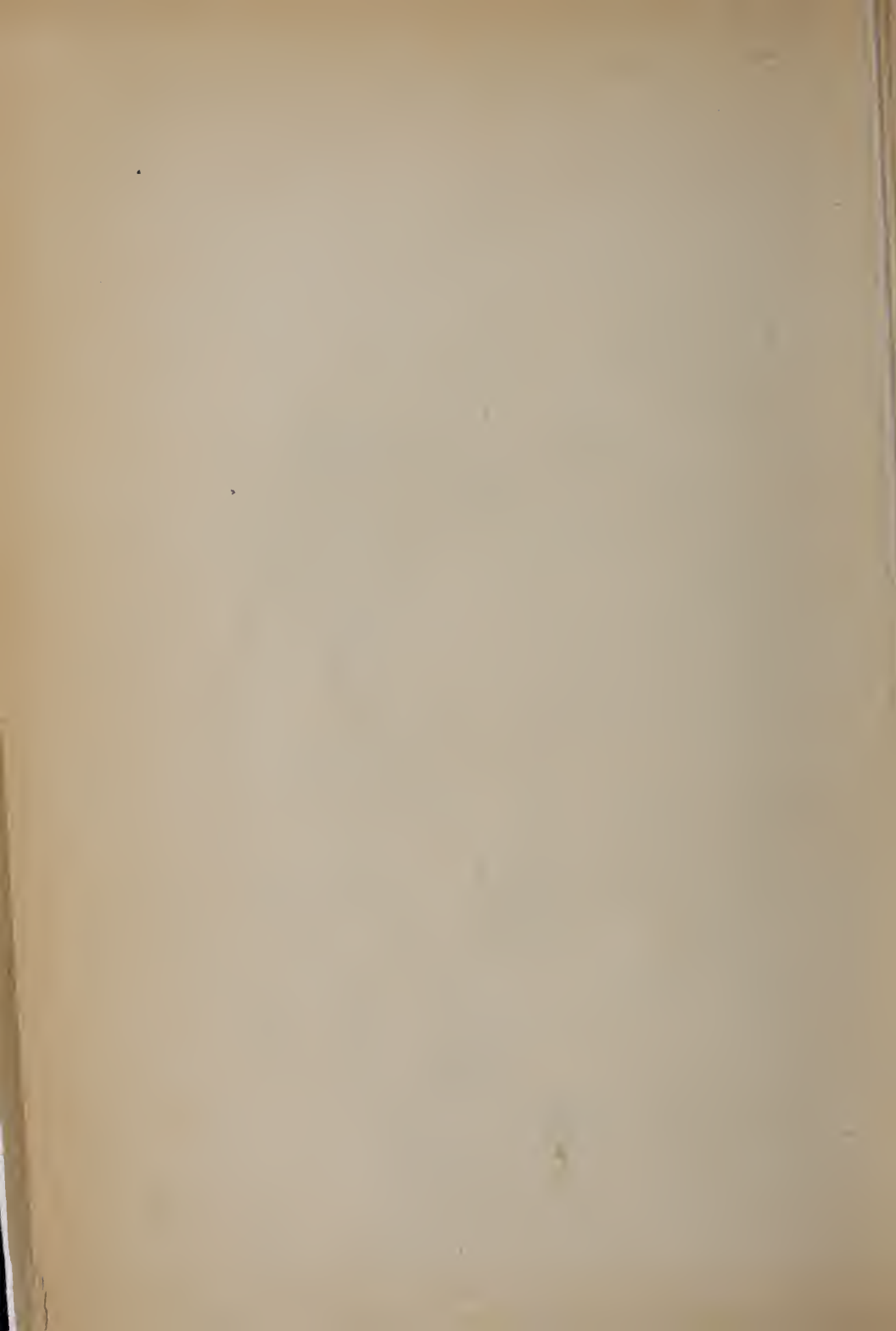
CIENCIA Y FE

1957
ENERO - MARZO
XIII
1



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA

•



Ensimismamiento y Esencia del Hombre, Según Ortega y Gasset

Por ISMAEL QUILES, S. I. (San Miguel)

Una de las características de la filosofía moderna es su preocupación por la esencia del hombre: *qué es el hombre, qué es la vida, qué es la existencia*. En esta corriente se inserta decididamente Ortega y Gasset. Hasta el punto de que muy bien puede afirmarse que toda su obra escrita, durante más de medio siglo, constituye una gran antropología filosófica, dispersa en la multitud de sus artículos sobre los más variados temas, pero siempre en torno al hombre y a la vida.

En este trabajo nos proponemos analizar un aspecto del aporte orteguiano a la determinación, siempre susceptible de nuevas precisiones, de la esencia del hombre. Para ello vamos a ceñirnos principalmente a un estudio en el cual se ha propuesto Ortega y Gasset, el objetivo que ahora buscamos: *ensimismamiento y alteración*. Se trata de una conferencia, pronunciada en Buenos Aires en octubre de 1939, y que luego fué recogida por la editorial Espasa-Calpe Argentina en noviembre del mismo año¹. Esa conferencia era la introducción a un curso de *Seis lecciones sobre el hombre y la gente*². En realidad el tema de fondo era "Lo Social", pero Ortega se pregunta, desde el comienzo por el sentido preciso de lo social; denuncia la confusión reinante en la literatura filosófica al respecto, y observa que esta falta de inteligencia acerca de lo social se debe a que el sujeto más importante y primario del problema,

¹ *Ensimismamiento y alteración - Meditación de la técnica*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 2ª Ed 1945. Citaremos esta obra en adelante con la sigla EA.

² EA, prólogo.

el hombre, queda siempre desconocido, y por ello, antes de pasar a ocuparse de lo que es lo social y la sociedad dedica Ortega y Gasset una conferencia a estudiar al hombre mismo³.

Nuestro trabajo, por razones de método y precisión, se va a ceñir ante todo, a una especie de exégesis del texto; luego, en un segundo paso, daremos nuestra "apreciación", aclarando el pensamiento del autor con referencias de otros pasajes paralelos, para fundar mejor nuestro juicio valorativo. No ignoramos la complejidad de Ortega. Ella ha dado lugar a muy diversas interpretaciones de su fondo metafísico, todas las cuales se apoyan en textos orteguianos que parecen irrefutables. Nosotros no esperamos llegar a una conclusión "definitiva" en esta discusión⁴. Reconocemos los valores positivos de la gran figura de Ortega, y el coronamiento de su vida por un explícito acto de fe católica. Si la muerte es la que da sentido a la vida, algún profundo lazo interno ha debido unir ambas en Ortega,

³ EA, pp. 15-20.

⁴ Quien más leal y favorablemente ha interpretado a Ortega y Gasset, y por así decirlo, el expositor y sistematizador de su "filosofía", con una visión de tendencia ortodoxa, ha sido, como es notorio, Julián Marías. Véase especialmente el último capítulo de su *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1941. (Ed. argentina, 1946); asimismo, *Ortega y tres antípodas*, y *Filosofía española actual*, Colección Austral, 804, Buenos Aires, 2ª ed. 1948, cuyo segundo capítulo está dedicado a Ortega. Xavier Zubiri es discípulo de Ortega, pero ha construido una filosofía concordante con el catolicismo y que abarca las bases de la tradicional y los progresos de la moderna y la contemporánea. También está dedicada a Ortega y escrita "según la razón vital" su *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1944. Una decidida interpretación católica de Ortega nos la dan los pensadores colombianos Abel Naranjo Villegas, Cayetano Bentacur y Alfredo Trendall en *José Ortega y Gasset en Colombia*, Ed. Kelli, Bogotá, 1956. Sobre todo son explícitos los dos estudios de Trendall: *Una razón vital católica* y *Primera introducción a la metafísica vital*, incluidos en ese volumen.

En el extremo opuesto, marcan una interpretación de Ortega no sólo incompatible con el dogma católico, sino con una filosofía constructiva: Juan Roig Gironella, *Filosofía y vida*, Ed. Barna, Barcelona, pp. 77-136, donde denuncia la filosofía de Ortega como relativista y escéptica en el orden metafísico, moral y religioso; Joaquín Iriarte en el mismo sentido crítico, orientó su obra *La ruta mental de Ortega; crítica de su filosofía*, Razón y Fe, Madrid, 1949; también con espíritu crítico, pero algo menos desfavorable que los dos anteriores, los dos mejicanos, José Sánchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset; ensayo de crítica filosófica*, Ed. Jus, Méjico, 1943; y Agustín Basave, *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, un bosquejo valoratorio*, Ed. Jus, Méjico, 1950. Una crítica moderada véase también en el capítulo dedicado a Ortega por Sabino Alonso-Fucyo, en *Filosofía y Narcisismo*, Ed. Guerri, Valencia, 1953, pp. 19-33.

por encima de las posibles contradicciones que entre ellas se deban señalar. ¿Afectan estas contradicciones sólo a la corteza o también al meollo de la metafísica de Ortega?

Nuestro intento aquí es mucho más sencillo, y tal vez más positivo. Nos hemos propuesto una desinteresada y objetiva exposición del pensamiento de Ortega en algunos de sus temas favoritos sobre la metafísica del hombre. Nuestra apreciación irá ceñida a aquella, sin pretensiones generalizadoras.

Por eso hemos elegido, como base, un texto concreto: *Ensimismamiento y alteración*. Aquí encontraremos tres ideas fundamentales sobre la esencia del hombre, el *ensimismamiento*: primero, señala Ortega cómo éste es el atributo más esencial del hombre; luego lo relaciona con el mundo exterior; y, finalmente, señala el ensimismamiento como situación de peligro y encrucijada perpetua para el hombre.

Ortega y Gasset comienza por establecer que el hombre tiene como "atributo esencial" el "ensimismamiento", y que por éste se distingue del animal. Para ello nos lleva al jardín zoológico y nos muestra la particularidad de las fieras, siempre en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas, sin descanso, al contorno del mundo exterior. "La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez en perpetuo apetito de las cosas que hay en él y que en él aparecen... En uno y otro caso, son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a *lo otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*"⁵.

De aquí saca Ortega y Gasset la oposición entre el *ensimismamiento* y la *alteración*. El animal está siempre fuera de sí, es decir volcado hacia el mundo exterior, hacia *lo otro* y por consiguiente está *alterado*: "Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo*, sino desde *lo otro*, traído y llevado y

⁵ EA, pp. 21-22.

tiranzado por *lo otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*"⁶.

Frente al animal, el hombre se halla en una actitud diferente. También él está rodeado por las cosas del mundo lo mismo que el animal, pero, al paso que el animal se agota en las cosas, en su exteriorización, el hombre puede aislarse de las cosas y meterse *dentro de sí mismo*.

Esto lo hace con una "torsión radical"⁷, y en esta "torsión radical" se halla precisamente la "diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal"⁸.

Y aquí encontramos el *ensimismamiento* del hombre: "Cuando hablamos de «pensar» y «meditar», no atendemos, dice Ortega, al fondo último que encierran estas operaciones. Lo que hay más sorprendente en este hecho es el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo y meterse dentro de sí, o, dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*"⁹.

Esta maravillosa facultad implica dos poderes muy distintos: el de desatender el mundo en torno, y el de tener dónde meterse, dónde estar cuando se ha salido del mundo¹⁰.

Ahora bien, esto significa que el hombre puede salirse *fuera* del mundo. Paradójicamente, para el hombre el *salirse-fuera* del mundo es un *entrar* verdadero. De manera que el mundo para él es lo exterior, "el absoluto *fuera* que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese fuera que cabe —continúa paradójica y elegantemente Ortega— es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su *sí mismo* que está constituido principalmente por ideas"¹¹.

De esta manera, distingue Ortega el "mundo interior", un *sí mismo*, un *chez-soi*, que es propio del hombre; y un "mundo exterior" que es común al hombre y al animal¹².

⁶ EA, p. 22.

⁷ EA, p. 23.

⁸ EA, p. 22.

⁹ EA, p. 23.

¹⁰ EA, pp. 23-24.

¹¹ EA, p. 24.

¹² EA, p. 25.

Pero, ¿cuál es ese “mundo interior” para Ortega y Gasset? El contenido del “mundo interior” que apunta en este estudio Ortega, es el mundo de nuestras “ideas”. “Porque las ideas, dice, no están en ningún sitio del mundo... no están en ningún sitio del espacio, que es pura exterioridad; sino que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior”¹³.

Ya hemos visto antes que el “*sí mismo*... está constituido principalmente por ideas”¹⁴.

Más adelante determinará Ortega el “*sí mismo*”, por relación al mundo exterior: aquél será el “plan de ataque a las circunstancias”, el conjunto de ideas que se ha forjado sobre el mundo, ya que el hombre vuelve al mundo desde su intimidad “para realizar en ese mundo de fuera sus ideas”¹⁵.

Analicemos ahora el valor de esta primera descripción del ensimismamiento.

Por de pronto, Ortega se coloca en una concepción espiritualista del hombre, frente al puro materialismo o biologismo. Al señalar que existe una “sustancia diferencia” entre el hombre y el animal, está mostrando la irreductibilidad del ser del hombre, en cuanto tal, al ser del animal. Es cierto que más adelante sostendrá la posible degradación del hombre a la esfera puramente animal por cuanto la racionalidad no es un atributo simplemente dado al hombre, sino logrado y conservado por su esfuerzo. Esto crea una dificultad, que, en último término, denunciará más bien una oposición interna dentro de los supuestos metafísicos de Ortega. Pero subsiste el hecho de la diferencia esencial entre el ser racional y el meramente animal, con lo que, de hecho, se afirma, por parte de Ortega, la existencia de lo espiritual¹⁶.

¹³ EA, pp. 24-25.

¹⁴ EA, p. 24.

¹⁵ EA, p. 27.

¹⁶ Sobre el “espíritu” Ortega presenta facetas “aparentemente” contradictorias. Por una parte manifiesta cierta antipatía por las realidades espirituales y por el espíritu, dejando entrever una especie de prevención metafísica: “Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de má-

En cuanto a la afirmación del *ensimismamiento*, por ella se instala Ortega dentro de una gran tradición occidental, y, por así decirlo, la mejor tradición filosófica. Efectivamente ya en Sócrates encontramos el llamado hacia la interioridad en el "conócete a tí mismo". También Platón y Aristóteles se hallan en la misma línea. Pero, sobre todo, Plotino nos muestra ya la esencia del hombre en su interioridad o mejor dicho interiorización¹⁷. De una manera brillante, con la que guarda notable afinidad Ortega, será San Agustín el filósofo de la interioridad, el que construye toda la filosofía en el acto de reflexión del alma sobre *sí misma*, y en la coordinación entre el mundo exterior y el mundo interior: *in interiore homine habitat veritas*¹⁸. No hablemos de los grandes místicos. Aun el mis-

gicos reflejos" (*Meditación de la técnica*, p. 92). E insiste: "El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal, ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser" (*Ibid.*, p. 93). Los textos de este matiz, podrían multiplicarse. Pero, por otra parte, exalta lo espiritual y el espíritu: "Pero si ésta [la vitalidad] constituye el cimiento y raíz de nuestra persona, su periferia animal, la cima de ella, o, por mejor decir, su centro último y superior, lo más personal de la persona, es el espíritu" (*Vitalidad. alma, espíritu*, El espectador, V, Obras Completas, p. 497).

Es claro que el concepto de "espíritu" debe interpretarse dentro del marco general de una filosofía. Ortega combate decididamente el concepto de espíritu como "substancia" o "sujeto metafísico" en el sentido de la filosofía clásica aristotélica o escolástica, y más aún cartesiana. Tiene una concepción del espíritu, heredada de Max Scheler, con su particular horizonte metafísico y espiritualista, pero de tipo "actualista". El espíritu, nos dice Ortega, es el "conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista" (*Ibid.*, p. 498).

¹⁶ Sócrates se apropió el consejo del templo de Delfos: "Conócete a tí mismo". Ya al principio de sus *Memorabilia* (I, 1) nos recuerda Jenofonte que la característica de Sócrates era el estudio del hombre: "Sócrates se ocupaba sin cesar de lo que se refiere al hombre".

¹⁷ Platón repite y hace suyo el método de interioridad de Sócrates. Ver, por ejemplo, *Alcibiades primero*, 128-133 *passim*.

¹⁸ Plotino. Véase especialmente, *El bien o el Uno*, Enéada VI, 9; y *Sobre lo bello*. Enéada I, 6, según nuestra versión, Colección Austral, n° 985, Buenos Aires.

¹⁸ San Agustín: "no te vayas hacia afuera, vuelve adentro de tí mismo: la verdad habita en el hombre interior, y si encuentras que tu naturaleza es mudable, sobrepásate a tí mismo también" (*De vera religione*, 39, 72; Migne, P. L. I, 1246).

¹⁸ "Illa quae sunt perfectissima in entibus, redeunt ad essentiam suam *reditione completa*" (*De verit.*, I, 9). Y señala exactamente el Doctor Angélico la diferencia entre el hombre (el espíritu), y el animal o la materia en general, porque "las formas que no subsisten en sí mismas [las formas materiales] están como derramadas sobre lo otro, y en ninguna forma replegadas sobre sí mismas" (*Ibid.*, II, 2, ad 2). Este texto parece de Ortega y Gasset.

mo Santo Tomás de Aquino nos hablará de esta característica del hombre que llamará *reditio completa*, esto es, "reflexión perfecta" sobre sí mismo, que puede traducirse con la hermosa frase de Ortega "la torsión radical". La idea de interioridad como eseneial al hombre ha sido, sin embargo, principalmente recogida por la escuela agustiniana, un Malebranche, un Pascal, y modernamente por Max Scheller y por el Existencialismo.

En Ortega aparece ya esta idea desde sus primeros escritos. Resulta en él connatural y no podemos verla sino como fruto de su primera formación cristiana. Pero se halla confirmada con las influencias de la filosofía alemana de la cultura. Se encuentra hasta cierto punto, en su primera publicación, *Las Ermitas de Córdoba*, en donde se pregunta Ortega y Gasset: "¿Por qué no hemos de buscar también sanatorios del silencio y casas de baños de soledad, cuando algo dentro de nosotros nos demanda aislamiento?"¹⁹

Pero más explícito asienta la tesis de la interioridad del hombre, como característica esencial, en su *Introducción Metódica a Renán*: "Al hombre, en cambio, le fué otorgado este don augusto de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto, donde sólo él entra plenamente, lo íntimo, el yo"²⁰.

Desde entonces se va a repetir esta idea. Tal como la encontramos en *Ensimismamiento y Alteración* se halla, casi textualmente, en *Ideas y Creencias*²¹, con una referencia a Max

¹⁹ De este artículo, dice Ortega: "Es tal vez el primero que he dirigido al público desde un periódico notorio. Era en 1904: tenía yo veinte años a innumerables inquietudes" (*Mocedades*, Prólogo, Colección Austral, Buenos Aires, 1943, p. 9).

²⁰ *Mocedades*, p. 26.

²¹ *Ideas y creencias*, Colección Austral, Espasa-Calpe, 1940, p. 44. El texto de Max Scheler, anterior a *Ensimismamiento y alteración* y a *Ideas y creencias*, da la idea central desarrollada por Ortega en muchos de sus escritos. Recordemos que Ortega estudió en Alemania cuando Max Scheler era ya profesor, y aunque no parece que entonces lo escuchase, todos conocen la enorme influencia que Max Scheler ejerció en su tiempo. El mismo Ortega lo llama "mi grande amigo Scheler", en un emotivo recuerdo que le dedica en *Ensimismamiento y alteración* (p. 25). Todo el capítulo segundo de *El puesto del hombre en el cosmos*, dice a este respecto: "Diferencia esencial entre el hombre y el animal". Al hombre lo diferenciará por su "recogimiento de sí": "Tomemos justamente este acto y su fin y llamemos al fin de este *recogimiento en sí mismo*, la conciencia que el centro de los actos tiene de sí mismo, o la *conciencia de sí* (p. 81). Y más adelante

Scheller, de quien muy probablemente ha tomado Ortega y Gasset la explicación del ensimismamiento del hombre por contraposición al animal.

Como es sabido nosotros mismos hemos recogido también esta característica de la interioridad, que Ortega ha llamado "ensimismamiento" por oposición a la "alteración", y que nosotros hemos designado con el término, más metafísico, "insistencia" por oposición a "ex-sistencia"²². Ortega se ha limitado a señalar este punto central como la esencia del hombre. Falta en él un análisis de las últimas estructuras metafísicas del hombre en cuanto se muestran en esta experiencia central de la interioridad, o, mejor dicho, están ya incluídas en ella. Tal vez, si Ortega hubiese hecho un análisis interior de las estructuras implicadas en el ensimismamiento, hubiese evitado algunos errores o, por lo menos, confusiones acerca de la íntima naturaleza del ser que puede ensimismarse y aun del ensimismamiento en cuanto tal. Examinemos ahora el contenido del mundo interior. Según Ortega, son "las ideas". Con esto nos parece que el ensimismamiento, por él reclamado, no llega a ser *total*, en el sentido de arribar hasta el *último* "en sí" del hombre. Efectivamente, podemos distinguir dos grados de ensimismamiento. El sabio que se halla en una profunda meditación sobre un problema se encuentra en conversación interior, *fuera* del mundo y *dentro* de sí; de él decimos con verdad "está ensimismado", y este ensimismamiento marca ya la diferencia esencial entre el hombre y el bruto. Pero puede todavía estar ensimismado considerando el mundo interior de sus ideas, y olvidado de *sí mismo*, es decir, sin pensar en ese *sí mismo*, que es, en *último término*, el hombre que se ocupa de sus ideas, que habita su mundo interior, en una palabra, puede preocuparse de "su mundo interior" y olvidarse de su núcleo central, de "sí mismo". Ortega no parece haber tenido presente este

concluye: "Dijérase, pues, que hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre* (p. 85).

²² En Heideggers *el existencialismo de la angustia*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948, pp. 86-93. Y más allá del existencialismo: *filosofía existencial*, Ciencia y Fe, año V, nº 18 (1949), pp. 16-37.

más profundo y absoluto ensimismamiento, que ni siquiera apunta, sino que se detiene, en general, en un ensimismamiento primero y relativo; el "sí mismo", el "intus", la "intimidad" del hombre", es para Ortega, principalmente, el mundo interior de las ideas. De esta manera no atiende Ortega al *grado máximo* de ensimismamiento, es decir, al del sujeto sobre sí mismo, al del último sustrato, fundamento, apoyo, centro y origen del mundo interior. Sólo entonces se realiza en toda su plenitud y absolutez la "torsión radical" del ensimismamiento.

Esta preterición se debe, tal vez, a que Ortega padece de cierta alergia hacia este último sujeto y centro de la vida interior, por su prevención contra la categoría de "sustancia" y de "cosa". Pero aquí estamos tocando el más difícil tema de la problemática orteguiana, del cual deberemos ocuparnos explícitamente más adelante.

El hombre, por este su atributo esencial, se da cuenta de que el mundo es distinto de él, porque se afirma a sí mismo en su intimidad frente al mundo. Esta afirmación está íntimamente relacionada con la *técnica*.

En primer lugar, el hecho de *crear* el ensimismamiento, el privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas y poder descansar en sí mismo, se debe a que el hombre con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado crear en su rededor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Este esfuerzo es la *técnica*. "Esta creación específicamente humana es la *técnica*". Así, pues, el ensimismamiento es un fruto de la *técnica*, según Ortega²³.

Pero, además y viceversa, la *técnica* nace del ensimismamiento. Porque, precisamente a causa de que el hombre se ha instalado en sí mismo frente al mundo, es capaz de plantearse lo que ha de hacer con ese mundo del que se ha podido distanciar, creando un propio mundo interior. Entonces puede el hombre formarse su "plan de campaña", su "plan de ataque a las circunstancias" que constituyen el mundo que lo rodea. "Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno y el sentido de su conveniencia, porque

²³ EA, p. 26.

aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a la circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior”²⁴.

¿Pierde el hombre su “sí mismo” al salir hacia el mundo? No, el hombre ya no vuelve para estar, como el animal, perdido en el mundo, sino que sale hacia afuera sin dejar de poseerse a sí mismo, esto es, “vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía”, y va ahora él “no a dejarse gobernar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad”²⁵.

De manera que el hombre exteriorizado, no deja de ser hombre, pues en su actuación externa lo hace desde dentro, desde un “sí mismo” que puede conservar.

Finalmente, el ensimismamiento, al dar origen a la técnica, ha dado también origen al mundo. Porque, insiste Ortega y Gasset, el hombre “lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo”²⁶.

Esta acción del hombre sobre el mundo es precisamente la que *crea* el mundo del hombre propiamente tal, ya que el mundo es un fruto del hombre. “El hombre humaniza el mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal”²⁷. Y esta transformación se va haciendo cada vez más total, hasta el momento en que el hombre haya humanizado de tal manera el mundo exterior, que lo pueda trabajar en la misma forma en que trabaja sus propias ideas, creando un mundo plástico y obediente al pensamiento. “El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue

²⁴ EA, pp. 26-27.

²⁵ EA, p. 27.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

a estar ese terrible mundo exterior tan saturado del hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad..."²³.

Ortega se ha dejado llevar aquí de su poética imaginación. Se da cuenta, y por eso agrega "yo no digo que esto sea seguro, pero sí digo que eso es posible"²⁹.

No quiere ser Ortega y Gasset ni "progresista" ni "idealista". Al revés, el progreso y el idealismo son dos de sus "bestias negras", pero tiene confianza en las fuerzas de las ideas, para "humanizar", literalmente el mundo³⁰.

Parece claro que en este último punto Ortega y Gasset actúa más como orador y como poeta, que como filósofo. Pero pasemos a la *apreciación* de la relación hombre-mundo.

Creemos ajustada la observación de que la técnica ha nacido del ensimismamiento, ya que en éste es donde el hombre se distancia del mundo y puede valorar la relación de éste con el hombre, y, trazarse, como dice Ortega, un "plan de ataque a las circunstancias". El hombre es técnico, precisamente porque puede retirarse a su interior y el animal no es capaz de técnica ni progreso porque no tiene ese interior a donde retirarse. Con fórmulas precisas ha sabido poner de relieve este fundamento, diríamos metafísico, de la técnica Ortega y Gasset. La idea la desarrolla todavía más en su *Meditación sobre la técnica*³¹, que constituye un estudio, por así decir, del humanismo de la técnica, porque Ortega, lógicamente, estudia la técnica como fenómeno humano.

No creemos, en cambio, que la facultad o el hecho del primer ensimismamiento proceda de la técnica, como afirma Or-

²³ *Ibíd.*

²⁹ EA, p. 28.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Meditación de la técnica*, en el mismo volumen de EA: "Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está solo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y sólo consigue ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil" (pp. 66-67).

tega³². Ninguna técnica propiamente tal es posible sin un *previo* ensimismamiento: más bien en el principio fué el ensimismamiento y de él se originó la técnica. Es claro que luego la técnica pudo crear al hombre un mayor respiro y resguardo ante las amenazas del contorno, y así le fué posible al hombre dedicar mayor tiempo a la meditación, al ensimismamiento. Pero éste debió ser el primer alborear del hombre y lo es en cada hombre.

Muy exacta y fecunda nos parece, en cambio, la observación de Ortega de que la técnica, la exteriorización del hombre hacia el mundo se realiza en el hombre sin perder su propia interioridad. Y sólo entonces esta exteriorización es propiamente humana; sólo cuando el hombre está "afuera" sin dejar de estar "adentro" actúa en verdad como hombre. Diríamos nosotros que el hombre se halla perdido en las cosas, y, en consecuencia, no es él, cuando no actúa *desde adentro*, sino sólo arrastrado y dirigido por la exterioridad³³. Por eso hemos afirmado que la *ex-sistencia*, lejos de ser la esencia del hombre, en cuanto significa estar ahí, sólo es propiamente "humana" cuando está dirigida desde el interior, desde la *in-sistencia*, desde el estar en sí o "ensimismamiento"³⁴ de Ortega. Esta idea es, por lo demás, antigua, aunque frecuentemente olvidada. Nada menos que en el Doctor Angélico se puede hallar explícitamente³⁵, como si en él nos hubiéramos inspirado los modernos.

Si en esto nos hallamos en perfecta concordancia con Ortega y Gasset, no así en lo que se refiere a la humanización

³² EA, p. 26.

³³ Esta idea coincide con la "existencia inauténtica" de Heidegger. Véase *Ser y tiempo*, traducción de J. Gaos, p. 192 y ss.

³⁴ *Más allá del existencialismo: filosofía in-sistencial*, Ciencia y fe, I, c.: "la realidad del hombre es *ex-sistir*, estar fuera de su causa, de su principio, de su fundamento, y sino *ex-siste*, no *es*; pero esta realidad, es, "condición" como paso previo o primera fase de su ser; su más íntima y definitiva realidad es "in-sistir", estar en-su-fundamento, del cual está dependiendo en todo su ser y en-el-cual solamente puede ser su ser" (p. 32).

³⁵ "Pero las formas que subsisten por sí mismas [espirituales] de tal manera se vierten sobre las otras cosas, perfeccionándolas, o influyendo en ellas, que permanecen en sí mismas por su naturaleza" (*De Verit.*, II, 2, ad 2). San Agustín ha desarrollado magníficamente la misma idea. Véase, por ejemplo, en *Del Orden*, *Obras de San Agustín*, B.A.C., T. III, 1947.

del mundo, en el *sentido absoluto* que Ortega, *explícitamente* le atribuye. Es evidente que el hombre proyecta su subjetividad sobre las cosas, forjándose un mundo en rededor, de acuerdo a su imagen y semejanza. En este sentido el hombre "lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas"³⁶.

Cierto, sin duda, que el mundo exterior se nos ofrece con una imagen determinada que, en definitiva, nosotros mismos le hemos dado. Los colores, los sonidos y los sabores, no existirían sin el hombre, y las mismas proporciones de las cosas, del paisaje y la montaña, de la calle y de la habitación están en relación con nuestra propia magnitud. Es también cierto que cada uno se forja "su mundo" y nos hablará con razón Ortega del mundo del comerciante y del poeta, etc., etc.³⁷. Sin duda nosotros ponemos mucho de nuestra humanidad y de nuestra individualidad en ese mundo que tanto admiramos. Con una imagen brillante como las suyas, Ortega y Gasset ha descrito la aparición del mundo y de la vida al abrir los ojos Adán y contemplar el universo³⁸.

Pero no sólo consideramos una exageración pretender llegar a transformar el mundo totalmente de acuerdo con nuestras ideas como Ortega pretende, sino que al mismo mundo exterior no lo configuramos a nuestra imagen sino *en una cierta medida*, esto es, de acuerdo con el ser de las cosas que encontramos y que no podemos cambiar, sino que se nos da ya hecho. Echamos sobre las cosas un manto de coloridos, sonidos y pro-

³⁶ EA, p. 37.

³⁷ *Ideas y creencias*, p. 43; *Meditación de la técnica*, p. 96. Esta idea está en íntima relación con el "perspectivismo" de Ortega. Ya en *El espectador* escribía: "la verdad, lo real, el universo, al vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales va hacia un individuo" (I, p. 23).

³⁸ *Mocedades*, p. 78: "Un día, pues, dijo Dios: «hagamos al hombre a nuestra imagen». El suceso fué de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, alegrías y sufrimientos. En una palabra: cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal". Esta misma idea, que tiene un gran fundamento, la hemos expuesto, por nuestra parte, aunque dentro de los límites que hay que imponerle, en nuestro estudio, *In-sistencia y mundo*, Humanitas, Tucumán, 1954, pp. 116 y 122.

porciones, de intereses y puntos de vista y perspectivas, pero todo ello dentro de ciertos límites, más allá de los cuales las cosas y el mundo exterior se nos hacen duros, impenetrables, rebeldes, en un "absoluto fucra" (también apuntado por Ortega)³⁹, inconquistable para el hombre. Es que nuestro "mundo humano" ha de apoyarse en el "mundo de las cosas en sí"⁴⁰, que el hombre no puede cambiar.

Con esto estamos refiriéndonos a una de las doctrinas características de Ortega, sobre la cual deberemos insistir posteriormente: el *perspectivismo*. El mundo y las cosas surgen ante nosotros mágicamente y se cambian caleidoscópicamente de acuerdo con la perspectiva en que nosotros mismos las vamos situando⁴¹. En esto tiene razón Ortega. Hay mucho *perspectivismo* en nuestro mundo y no podemos evadir nuestra perspectiva, como no podemos huir de nuestra sombra. Pero el mundo y las cosas no son "puro *perspectivismo*", sino que tienen un ser propio que limita las posibilidades de nuestra perspectiva a un campo estrecho, fuera del cual no podemos salir. Porque más allá de estos límites, el mundo y las cosas se tornan contra nosotros y no nos permiten moldearlas con esa plasticidad total en que parece soñar Ortega⁴².

La tercera y última parte de la conferencia la dedica Ortega a uno de sus temas favoritos y característicos. Se trata de lo más nuclear en el pensamiento de Ortega y Gasset. Nos dice éste que el ensimismamiento no es un "don" hecho al hombre. "Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él"⁴³.

Y desarrollando esta tesis nos dirá más adelante: "no vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr per-

³⁹ EA, p. 24.

⁴⁰ Hemos desarrollado también estos análisis en nuestro artículo *In-sistencia y mundo*, donde señalamos la característica del mundo "re-sistente", y como algo que en ciertas líneas se nos da ya "hecho" (p. 124).

⁴¹ Recordemos a Ortega en *El espectador*, I, cuando compara las dos visiones que desde el Escorial o desde Segovia se tiene de las opuestas vertientes de la Sierra del Guadarrama. "¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente, y ciertamente por ser distintas" (pp. 22-23).

⁴² Véase nuestro citado artículo *In-sistencia y mundo*, p. 127.

⁴³ EA, p. 26.

vivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica, y resolverse a negar que el *pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fué dado al pájaro el vuelo y al pez la natación”⁴⁴.

Lejos, pues, de admitir que el hombre posee seguramente este don, Ortega insiste en que la condición misma del hombre está constituida por un “dramatismo peculiar y único”, esto es, que el hombre nunca está seguro de poseer con seguridad el pensamiento como “una cualidad constitutiva e inalienable” y, por lo mismo, el hombre nunca puede estar “seguro de ser hombre como el pez está seguro de ser pez”⁴⁵.

Esta afirmación procede de una idea más recóndita de Ortega, que ha expuesto frecuentemente y que aquí vuelve a insinuar. Para Ortega no existe la categoría de “sustancia”, ni de “cosa” propiamente tal⁴⁶. Sobre todo, tratándose del hombre aplica este criterio con toda exigencia. Claramente nos dice que el hombre, animal racional, no es una “*cosa pensante*, como nuestro genial padre Descartes, pretendía”⁴⁷.

Supuesta esta tesis, la perduración del hombre depende del esfuerzo mismo realizado por el hombre para seguir pensando: “hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir: ser, por esencia, ¡drama!”⁴⁸. Y permítannos los lec-

⁴⁴ EA, p. 31. Idea mil veces repetida en Ortega.

⁴⁵ EA, p. 32.

⁴⁶ Esta afirmación revela el pleno “actualismo” en que parece moverse Ortega. La herencia, como hemos indicado antes, viene del actualismo alemán que bebió Ortega en su juventud, especialmente en Max Scheler. Ya hemos hablado a propósito de su concepción del espíritu. Recordemos sus estudios y citas anteriores sobre *Filosofía pura*, sobre *Renán* y *Vitalidad, alma y espíritu*, así como *Goethe desde dentro*. También *El tema de nuestro tiempo*, donde acentúa Ortega la afirmación de su racio-vitalismo, se funda en el actualismo, de tipo culturalista, de la filosofía alemana de su tiempo.

⁴⁷ EA, p. 32.

⁴⁸ EA, p. 33.

tores continuar con la cita, porque es muy tajante: "Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad"⁴⁹.

La tesis es clara, precisa y extendida en toda su generalidad. La humanidad entera puede llegar a dejar de ser humana y convertirse en irracional, si no ejercita debidamente su facultad de pensar⁵⁰, lo mismo puede suceder a cada individuo.

Ortega concibe la historia de la humanidad como si de pronto un animal irracional, en un esfuerzo gigantesco hubiera logrado un acto de concentración, de ensimismamiento, transformándose momentáneamente en hombre y luego por sucesivos actos hasta llegar a mantenerse en virtud de ese esfuerzo en facultad de ensimismamiento, facultad que nosotros ahora continuamos en virtud y en el grado en que nos esforzamos por pensar⁵¹. Pero puede llegar un momento, dirá Ortega, en que el hombre retroceda hasta un retroceso radical y pierda definitivamente su pensamiento retrocediendo a la esfera zoológica: "Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre, y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración"⁵².

Y termina previniendo contra la idea "progresista", por la que el hombre se siente demasiado seguro, con este colofón: "Vaya esto dicho a cuenta de que el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil"⁵³. Y más adelante: "El hombre, por tanto, más que por

⁴⁹ EA, pp. 33-34.

⁵⁰ EA, p. 35.

⁵¹ EA, pp. 28-29.

⁵² EA, p. 35.

⁵³ EA, p. 38.

lo que *es*, por lo que *tiene*, escapa de la escala zoológica por lo que *hace*, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo”⁵⁴.

Tras esto relaciona Ortega y Gasset la “acción” y la “contemplación” en el hombre. Se yergue contra la tesis intelectualista de que la dignidad del hombre esté en la contemplación e insiste en que el destino del hombre es primariamente para la acción. Pero una acción que sea verdaderamente humana, y, por lo tanto, que salga del interior, del *en sí*. Porque “acción” no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración*. La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, y virilizado por su relación con ésta”⁵⁵. De esta manera rechaza Ortega los dos extremos, la acción que es pura alteración y la contemplación que no pasa de ser una “beatería de la cultura”⁵⁶ o una “idolatría de la inteligencia”⁵⁷.

Valoremos ahora el aporte de Ortega y Gasset. Su motivo dominante recae sobre la realidad humana en cuanto programática, insegura y en peligro, y su necesidad de estar continuamente haciéndose. Ello se debe a que Ortega atiende, principalmente, y, a veces produce la impresión de atender con exclusividad, no a la personalidad metafísica, en cuanto tal, no al yo metafísico, sino al yo moral, al yo psicológico, al yo como resultado de nuestra “educación” en el sentido más amplio (e-ducere). Ortega evade sistemáticamente el problema del yo “sujeto”, para sumergirse en el del yo “programa” o “ideal” de la vida.

En este mismo ensayo nos lo confirma. El hombre, el yo y la persona son no lo que el hombre *es*, sino aquello que *debe ser*. Así, “la verdad es lo que se ha ido haciendo, fabricando

⁵⁴ EA, p. 39.

⁵⁵ EA, pp. 40-41.

⁵⁶ EA, p. 43.

⁵⁷ EA, p. 42.

poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado ni mucho menos terminar esa elaboración”⁵⁸. De aquí concluye Ortega que el pensamiento no le ha sido regalado al hombre. Es fácil ver aquí una confusión entre el pensamiento como “facultad” (“dada” y por ello siempre presente al hombre), como “actividad” (búsqueda de la verdad), y como resultado (hallazgo de la verdad). Sólo en el segundo y tercer sentido tiene que ir el hombre “actuándose” y conquistando laboriosamente el pensamiento, la verdad.

Pero Ortega insiste en que sólo en el último sentido, o a lo más en el segundo, como “búsqueda” de la verdad se realiza la *esencia* del hombre. El *yo* es solamente el “plan” de vida que debe realizar, una “utopía incitante”, a la cual llega a llamar nuestra “individualidad personal”, y por ello nos dice que hemos de cumplir la heroica ética incluida en el imperativo de Píndaro: “Llega a ser lo que es”⁵⁹.

Este motivo lo ha desarrollado frecuentemente Ortega y Gasset; y de él saca, como consecuencia, volatilizar al “sujeto” de la vida, al “sujeto” del programa de la existencia, para reducir ésta a un mero programa. Así, por ejemplo, en su estudio *Meditación de la técnica* recoge y amplía los puntos de vista que acabamos de exponer. Porque en el caso de los demás seres se supone que alguien o algo que ya es actúa; “pero aquí (en el caso del Hombre) se trata precisamente de que para ser hay que actuar, que no se es sino en actuación”⁶⁰. El existir del hombre consiste en estar rodeado tanto de facilidades como de dificultades en el mundo. La existencia es actividad

⁵⁸ EA, p. 33.

⁵⁹ EA, p. 34. Una confirmación explícita se halla en *Meditación de la técnica*: “Y su yo, el de cada cual no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes, lo hacen en servicio de ese programa. Y si están ustedes ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer éso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser. El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser” (pp. 92-93). Y la misma idea se hallará en *Goethe desde dentro, Tríptico*, Colección Austral, pp. 125-127; y en numerosos pasajes de toda la literatura orteguiana.

⁶⁰ *Meditación de la técnica*, p. 98.

y no pasividad. "De aquí que la existencia del hombre, su estar en el mundo no sea un pasivo estar, sino que tenga a la fuerza y constantemente que luchar contra las dificultades que se oponen a que su ser se aloje en él"⁶¹. Nada más exacto que esto, evidentemente el hombre en este mundo está librado a una lucha por la existencia. Ya lo dijo el paciente Job: "La vida del hombre en este mundo es lucha"⁶². Pero Ortega da la impresión de que el hombre es una lucha abstracta, un simple luchar sin ninguna realidad en que esta lucha se apoye. La piedra tiene su existencia, pero el hombre no tiene existencia, sino que debe "hacerse en cada momento su propia existencia"⁶³. Esta frase es paradójica. Porque bastaría que el hombre no hiciera nada para poder dejar de existir. Que con su voluntad renunciase a querer hacer para dejar de existir. Además es contradictoria porque si es el hombre el que ha de hacerse en cada momento su propia existencia, es evidente que para hacerse, y, en general, para hacer algo tiene uno que suponer que ya existe, pues lo que no *existe* o *es*, nada puede *hacer*. A no ser que se trate de una abstracción, de un hacer abstracto, que por ser abstracción no es de nada ni de nadie. Pero Ortega ha tomado una posición bizarra y admite esta hipótesis reconociendo que lo único que se le ha dado al hombre es "la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Esta debe conquistarla él mismo, minuto tras minuto; el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente tiene que ganarse la vida"⁶⁴. No es fácil comprender lo que significa una abstracta posibilidad de ser, sin un sujeto en que esa posibilidad se radique. Como es difícil un acto, sin un sujeto del mismo: un lloro, sin un sujeto que llore, un pensamiento sin un sujeto que piense, etc. Pero Ortega insiste en que precisamente el yo, el sujeto no es más que esa abstracta posibilidad. Así lo auténtico del ser del hombre consiste en "una mera pretensión de ser, es un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra perso-

⁶¹ *Ibid.*, p. 91.

⁶² *Job*, 7, 1.

⁶³ *Meditación de la técnica*, p. 91.

⁶⁴ *Ibid.*

nalidad, nuestro yo”⁶⁵. “Y su yo, dice más adelante, el de cada cual, no es sino ese programa imaginario”⁶⁶. En esta forma el yo y el hombre carece de *realidad*. Explícitamente lo afirma Ortega: “El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad, ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser”⁶⁷.

Pero, ¿y el sujeto de este programa? Por fin el mismo Ortega se propone la dificultad: “Se dirá que no puede haber programa si alguien no lo piensa, si no hay, por lo tanto, idea, mente, alma o como se le quiera llamar”. Pero Ortega no contesta aquí a la pregunta. Le dice al público: “Yo no puedo discutir esto a fondo, porque tendría que embarcarme en un curso de filosofía”⁶⁸. Sin embargo, ésta es una cuestión fundamental, y de la que depende el enfoque o desenfoque de la filosofía orteguiana.

Recordemos, en fin, otro texto donde el actualismo de Ortega no es sobrepasado, a pesar de que se trata de una de sus páginas más metafísicas, escritas como comentario a Kant, su ensayo *Filosofía pura — anexo a mi folleto “Kant”*. En ella se pregunta qué es el ser, es decir, aquello que está más allá de cada ente; responde, en primer lugar, que el ser no puede ser una realidad del estilo de la “cosa”, ni siquiera la “cosidad” o “realitas”, ni cualquier forma de *en sí*. Tampoco el ser del “yo” de Descartes que, en resumen, viene a ser un *en sí* (sujeto)⁶⁹. Ni el ser debe identificarse con el pensar (idealismo). Sino que el ser verdadero es simplemente una *relación*, que no es ni cosa ni pensamiento, sino es “un *para otro* y ante todo un *para mí*”⁷⁰. En una palabra, el ser es lo que el hombre “pone” en las cosas⁷¹. Como dice anteriormente, el ser es “una

⁶⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 93. Y en la última página nos dirá más abajo: el hombre es “un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser”.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 93. Ortega ha evitado una respuesta a la dificultad central. La misma táctica evasiva ha utilizado en *Ideas y creencias*, Colección Austral, pp. 65-66.

⁶⁹ *Filosofía pura - Anejo a mi estudio “Kant”*. En *Tríptico*, Colección Austral, p. 110.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁷¹ *Ibid.*, p. 111.

relación subsistente”⁷². En esta forma podemos comprender por qué para el hombre la existencia puede comprenderse en una “abstracta posibilidad”, es decir, en una “relación subsistente”⁷³. Más aún, en un escrito anterior Ortega y Gasset insiste en que no sólo el ser del hombre sino la vida y el ser de cada cosa, “la esencia de cada cosa, se resuelve en puras relaciones”⁷⁴. Y nos pone el ejemplo del planeta que, como tal, no tiene un ser propio sino en relación con los demás astros⁷⁵. Y más todavía se torna la esencia del ser pura relación cuando se trata del espíritu. En una palabra, el ser no es “sustancia” sino “relación”⁷⁶. Esta es una tesis que entró pronto en la mentalidad de Ortega, sin duda por influjo del actualismo metafísico que dominaba en Alemania cuando él estudió⁷⁷, y que luego representó Max Scheller, para quien la esencia del hombre y del espíritu no es más que un centro de actos sin un sujeto sustancial”⁷⁸.

⁷² *Ibid.*, p. 110.

⁷³ *Meditación de la técnica*, p. 91.

⁷⁴ *Adán en el Paraíso*, en *Mocedades*, p. 80. Recalca la misma idea: “Cada cosa una encrucijada: su vida, su sed es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del universo”. Y más adelante: “En el espíritu se ve más claramente que en la materia como el *ser*, la vida, no es sino un conjunto de relaciones. En el espíritu no hay cosas, sino estados. Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y otro posterior”. Y todavía precisa más la idea: “Cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones” (*Ibid.*, pp. 81-82). Sin embargo, hay que tener presente que éste es un escrito de “mocedad”.

⁷⁵ “Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa: cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones” (*Ibid.*, p. 80).

⁷⁶ “No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de substancia en la categoría de relación” (*Ibid.*, p. 80).

⁷⁷ Diversas manifestaciones del “actualismo” alemán, con la crítica correspondiente, pueden verse en nuestra obra *La Persona Humana*, 2ª ed. Buenos Aires, 1952, p. 83 y ss.

⁷⁸ Recordamos la definición de persona dada por Max Scheler: la persona humana no es una “substancia”, sino “un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales uno lleva en cada caso el gobierno y dirección”. *El puesto del hombre en el Cosmos*. Ed. Losada, Bs. As., 1938, p. 116. Agreguemos otros textos de Ortega: “El espíritu es lo más personal de la persona... lo más personal, pero acaso no lo más individual”. “Sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos”. *Vitalidad, alma y espíritu*, *El Espectador*, V, *Obras completas*, pp. 497 y ss.

Sin embargo, esta posición que nos da la clave para conocer la idea que Ortega se ha hecho del hombre y su continuo machaqueo, a través de cincuenta años de actividad pensante, sobre la realidad programática, actualista, del ser del hombre, tiene contra sí los hechos de la experiencia misma, no menos que una grave dificultad lógica, dificultad *siempre esquivada* en los análisis orteguianos.

a) En primer lugar, *la experiencia*: porque esa personalidad ideal en que consiste el yo de cada uno y que se debe ir realizando, no es preeisamente nuestro yo radical y originario; pues si Ortega dice, con cierta razón, que yo no soy mi cuerpo ni mi alma⁷⁹, podemos decir también que yo no soy mi ideal, sino que así como yo me atribuyo mi cuerpo y mi alma como "míos", así también "yo" soy el que asumo o rechazo mi "yo ideal", este "yo ideal" lo quiero para "mí", lo que está mostrándonos que hay en nosotros un yo individual más íntimo, estrictamente subjetivo (lo más "sujeto" en nosotros), que es el que se apropia o rechaza el yo ideal. Ahora bien, nuestro yo no es "lo realizado", estrictamente hablando, sino "el responsable" de lo realizado. Así resulta que, de acuerdo con nuestras mismas experiencias, debemos aceptar la existencia de una realidad lanzada en el mundo que es: 1) el gestor (sujeto real) del yo ideal; 2) el responsable del yo ideal. Y sin este gestor inicial, y sin este responsable final; en una palabra, sin el gestor y el responsable entre los cuales se halla nuestro "programa de vida", éste no podría jamás apropiarse a ningún "yo", ni ser una realidad, ni siquiera en el grado imperfecto en que lo va siendo en cada uno⁸⁰.

⁷⁹ Goethe desde dentro, en *Tríptico*, p. 170.

⁸⁰ Remitimos al lector a los análisis de la experiencia que hemos realizado, aprovechando los trabajos de psicólogos de todas las escuelas en nuestra obra *La Persona Humana*, y de los cuales resulta imposible el actualismo puro (pp. 83 y ss.). En las pp. 103-104 nos referimos precisamente a una conferencia dada por Ortega y Gasset en Buenos Aires el 14 de octubre de 1940 sobre el problema de la vida. En ella insiste Ortega en sus expresiones favoritas "yo no soy una cosa que está ahí, yo me acontezco a mí mismo"; "yo no soy mi cuerpo, yo no soy mi alma"; "yo no soy una cosa, yo no soy mi alma". Cosa es expresión confusa de Aristóteles; la persona "no es cosa cuerpo, ni quiscosa alma"; "el yo de cada cual está constituido por todo un programa de su vida" (Del diario *La Nación*", Bs. As., 15 oct., 1940).

b) Por eso, desde el punto de vista lógico, la dificultad es también insoluble. Ya Aristóteles lo observó frente al fenomenismo. Los que quitan el sujeto, no saben lo que quitan, pues con él, lógicamente, han de hacer desaparecer toda realidad relativa, es decir, la realidad del fenómeno, de la acción, de los accidentes, de las cualidades⁸¹. En una palabra, una "relación subsistente"⁸², es una relación absurda *ex terminis*, porque en cuanto "relación" debe unir dos términos, *in quo* y *ad quem*, el sujeto y el término, y por ende no puede ser "subsistente" en cuanto tal.

Por esto Ortega y Gasset adelanta afirmaciones desmesuradas, cuando nos dice que el hombre no tiene ninguna realidad "dada", sino que es un simple "proyecto". Con hermosas metáforas y estilo maravilloso, que se deja leer como se dejaba escuchar, Ortega enuncia su tesis de la programaticidad y de la inseguridad de la vida humana y de su esencia que es el "ensimismamiento". Incluso llega a negar claramente el concepto de sujeto y de sustancia. Todo esto ha dado pie a que se le tache de relativista y de fenomenista, con todas las malas consecuencias que en filosofía, en sociología, en arte, en religión y en moral trae dicha actitud.

Sin embargo, debemos tratar de comprender a Ortega. Por de pronto él rechaza explícitamente el positivismo y el relativismo. También el idealismo y el realismo exagerados⁸³. Trata de buscar una posición intermedia, que es la única aceptable. ¿Lo ha logrado?

A nuestro parecer, el resultado positivo, brillante y profundo de Ortega se halla tan sólo en sus descripciones de la realidad programática de la vida del hombre. Pero esta "personalidad" es la personalidad psicológica, científica, cultural, moral y religiosa... que cada uno debemos realizar. Esta personalidad, sí que está en continuo peligro de perderse, y no nos

⁸¹ Aristóteles, *Metafísica*, Lib. VII, c. 1 (1028 a, pp. 10-21); y Lib. IV, c. 1 (1003 a, pp. 28-31).

⁸² *Filosofía Pura*, p. 112.

⁸³ Véase, por ejemplo, *Filosofía Pura*, p. 115.

ha sido *dada*⁸⁴. En cuanto a la "realidad sustantiva" que hace posible esa personalidad, que la sustenta, la realiza y se la apropia, Ortega la soslaya y a veces llega a negarla expresamente. Pero nosotros creemos que estas explícitas negaciones son más bien (así preferimos interpretarlo nosotros) toques efectistas⁸⁵ oratorios y literarios y un sedimento del actualismo que Ortega vivió en Alemania. En el fondo, tal vez, él mismo piensa como los que admitimos, sin más y explícitamente, un sujeto metafísico de toda nuestra actividad programática.

Lo que sucede es que con frecuencia este "sujeto metafísico" como el concepto mismo de "sustancia" y de "cosa", ha sido expuesto por sus defensores en forma excesivamente *pasiva* (sobre todo por Descartes). Y esta "pasividad" es la que no puede digerir Ortega y Gasset. Y agreguemos que en esto tiene razón. Porque el sujeto no es simple pasividad, sino todo lo contrario, una "realidad activa" que es la fuente de actividad consciente, perceptible y transeúnte. ¿Es acaso pasivo el motor que hace caminar al automóvil? En esta forma, Ortega no hubiera incubado su horror metafísico al concepto clásico de sustancia, que de puro usado ha perdido su expresividad original y que mejor traduciríamos ahora por "sujeto".

Y hubiera dado una imagen menos unilateral y más adecuada de la esencia del hombre.

En conclusión, debemos poner en el "haber" de Ortega el subrayar la esencia del hombre como "ensimismamiento" y señalar la vinculación del ensimismamiento con el mundo (técnica), y la fase subjetiva y relativa del mundo. Pero ha fallado en señalar las bases trascendentes del ensimismamiento y del mundo, al "exagerar" la relatividad de uno y otro. Analizando más profundamente estas bases, hubiese encontrado la "esen-

⁸⁴ Hemos desarrollado este aspecto extensamente en nuestra ya citada obra *La Persona Humana*, III parte, "La personalidad moral", donde señalamos también la conexión de la personalidad moral con la personalidad metafísica, que debe establecerse, porque es íntima, pero sin confundirlas (pp. 381-396).

⁸⁵ Tomás Carreras Artau subrayó esta faceta de la obra de Ortega en un artículo publicado en Barcelona el 1º de junio de 1929: *La filosofía como espectáculo* (citado por Juan Roig Gironella en su obra *Filosofía y Vida*, p. 80). También ha señalado el carácter de periodismo que incluye la obra de Ortega, el escritor Sabino Alonso-Fucyo en su obra, también citada, *Narcisismo*, pp. 20

cia dinámica" del mismo "sujeto" del ensimismamiento, que es el máximo *en sí* (in-sisteneia), y hubiese comprobado que este *en sí* se nos revela con estructuras metafísicas que no pueden sino caracterizarlo como el último substraeto (subjectum) de nuestra actividad. Estas estructuras: *unidad, simplicidad, identidad*, lo señalan como una "realidad óntica", que es la fuente y la responsable del "programa ideal", de la "personalidad moral", pero que, ontológicamente, es *la primera y fundamental esencia del hombre*⁸⁹.

⁸⁹ Una dilucidación de la esencia del hombre fundada en la experiencia de su realidad in-sistencial, puede verse en nuestro artículo *Más allá del existencialismo: filosofía in-sistencial*, l. c., pp. 30-37. Una comparación detallada del "ensimismamiento" según Ortega, y la "in-sistencia", que nosotros hemos analizado, requeriría estudio aparte. Aquí hemos tenido como objetivo directo la exposición y valorización de las ideas de Ortega sobre dicho tema.

Doctrina de Suárez sobre la Exclusión de la Iglesia por la Excomunión

Por el Pbro. RODOLFO L. NOLASCO (Buenos Aires)

Habiendo leído en el artículo del P. Peña ya comentado¹, su afirmación respecto a la doctrina de Suárez en el problema de la pertenencia a la Iglesia, nos pareció que podía resultar interesante estudiarlo con cierta detención dada la importancia del Doctor Eximio en el campo no sólo teológico, sino también canónico por su célebre tratado sobre las Censuras.

En sana lógica, su doctrina sobre la Fe como único constitutivo esencial de la pertenencia a la Iglesia debía llevarle a una posición correlativa en el caso de la excomunión; pero, al mismo tiempo, al tratar por separado este tema, se ha visto obligado a hacer determinadas precisiones a su doctrina de la pertenencia que contradicen la opinión difundida de una doctrina muy definida del maestro en este punto concreto.

La doctrina de Suárez sobre la pertenencia a la Iglesia suele ser definida en los autores por lo expuesto en el Tratado *de Fide*, sobre todo en la disputa IX *de Ecclesia*. Así sucede, por ejemplo, con el mismo Peña y aun con una monografía especial sobre la eclesiología de Suárez del P. Spanedda².

Es verdad que principalmente debe tenerse en cuenta esa fuente para estudiar la doctrina de Suárez; pero es de lamentar que, deteniéndose concretamente en la excomunión, no ha-

¹ Véase Ciencia y Fe, A. XII, N° 45, p. 59 y sigs. en "La Excomunión y la pertenencia a la Iglesia" comentando el artículo del P. Peña de la Revista Española de Teología, vol. 5 (1945), pág. 121 y sigs.

² SPANEDDA, F., *L'eclesiologia di Francesco Suárez*, Sassari 1937, p. 1-87.

yan acudido a una obra que ha sido considerada fundamental en el campo de las censuras, y "obra maestra de Suárez-canonista"³.

Este tratado (*Disputationes de Censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate*) editado primeramente como tomo quinto de los comentarios a la parte tercera de la Suma Teológica⁴ adquirió desde su aparición notable importancia, según atestiguan las numerosas ediciones en Coimbra (1603), Lyon (1604, 1608, 1615), Venecia (1606), Maguncia (1606, 1617, 1618 y 1655), etc.⁵.

La historia de estas ediciones tiene un episodio que subraya también la influencia que se le atribuía a esta obra del Doctor Eximio. La edición veneciana sólo permitida por la república a condición de omitir diversos fragmentos en que se sostenía la autoridad al respecto de la Santa Sede sobre los príncipes cristianos, fué por esa causa incluída en el índice de libros prohibidos.

Este tratado, terminado ya en 1604⁶, es posterior a la disputa IX del Tratado de Fide, que corresponde al período romano de Suárez (1580-1585) junto con las dos disputas siguientes; el contrario de las anteriores que fueron su obra última en Coimbra y edición póstuma. Editado como apéndice al comentario de la parte tercera de la Suma, que explicó en Salamanca (1594) y el siguiente en Coimbra, corresponde verosímilmente a esa época, posterior al menos en 10 años a su magisterio en Roma.

Es, pues, superfluo notar que en la determinación de la doctrina de Suárez ocupa un lugar de preferencia el tratado de Censuris sobre la disputa de Ecclesia y no viceversa, como pudiera hacer creer la afirmación genérica de que el tratado

³ *Analecta Juris Pontificii*, serie VI, p. II (1863), col. 2182.

⁴ He aquí el título completo de la edición de Lyon de 1615: *Disputationum de Censuris in communi, Excommunicatione, Suspensione et Interdicto, itemque de Irregularitate, Tomus Quintus, additus ad Tertiam Partem D. Thomae*.

⁵ ITURRIOZ, *Bibliografía Suareziana*, en Pensamiento, 1948, pág. 606.

⁶ Del 1º y 14 de marzo de ese año datan las primeras aprobaciones y recomendaciones de la obra en Lisboa, que preceden la edición de Lyon de 1615.

de Fide es la obra póstuma de Suárez, cuando sólo lo es en parte (dis. I-VIII).

Expondremos, por consiguiente, en primer lugar las enseñanzas de Suárez en el tratado de *Fide*, para tratar luego de complementar o aclarar lo que hubiera de impreciso según su doctrina en el tratado de *Censuris*, que le es posterior.

Siguiendo un método ya tradicional, el punto de partida de su exposición es la etimología de la palabra *Iglesia* (convocación, congregación), para llegar luego a una definición, que a continuación confirmará con diversos argumentos.

"Congregación de los fieles creyentes en Cristo"⁷ es su primera definición. El elemento formal es principalmente la Fe⁸.

Esta definición y la regla que pone más adelante para la determinación de los miembros de la Iglesia⁹ sirven para determinar en pocas líneas el pensamiento central de Suárez en eclesiología. Pero el sistema se presta a equívocos; pues no ha sido suficientemente valorada una nota del mismo autor que modera mucho los términos.

"Notandum vero est —dice Suárez— huic descriptioni seu definitioni Ecclesiae, nonnullas alias addi solere particulas, quas nos omisimus, partim quia fortasse verae non sunt, partim quia sub data definitione comprehenduntur, qualis illa, debere membra Ecclesiae conjuncta esse cum uno capite Vicario Christi in terris; hoc enim ad veram fidei rationem et professionem spectat, ut ex dicendis magis patebit"¹⁰.

Es decir, que en la escueta definición considera incluidas las modalidades de la Fe, explicadas por él como *regula Fidei*;

⁷ "...in praesenti nomine *Ecclesiae* utimur, quatenus significat et solam, et totam congregationem fidelium hominum in Christo credentium..." (SUÁREZ. *F. Tractatus de Fide Theologica*, Disp. IX, sect. I, 1; *Opera Omnia* (Ed. Vives), T. XIII, pág. 224, París 1878.

⁸ "...forma vero est illa qua omnes, qui partes Ecclesiae sunt, in unam spiritualement Republicam conjunguntur; haec autem forma fides est praecipue..." (L. cit. pág. 245).

⁹ "haec brevis et generalis regula colligi videtur, nimirum omnes, qui fidem habent Ecclesiae membra esse, omnes vero qui illa carent, extra illam constitui" (L. c. n. 5, pág. 246).

¹⁰ L. c. n. 3, pág. 245.

pues no debemos olvidar que esta disertación sobre la Iglesia es una digresión en la explicación del tratado sobre la Fe.

Sin embargo, al aplicar este concepto, viene a considerar accidentales, no esenciales, esas modalidades: así al incluir a los cismáticos y catecúmenos en la Iglesia en virtud de la Fe, carente de las modalidades de sujeción al Vicario de Cristo y del carácter sacramental del bautismo.

Este desliz será corregido años más tarde en Coimbra donde, influenciado probablemente por la obra de Belarmino aparecida en esos años, completa ya la definición, prescindiendo de otras consideraciones: "Ecclesia, quae est corpus mysticum Christi, quae dupliciter potest considerari, scilicet, vel in se et formaliter, quatenus est congregatio omnium fidelium sub uno capite, Vicario Christi, et sic proprie vocatur Ecclesia; vel..."¹¹. Y más detallada aún, casi paráfrasis de las *Controversias*: "congregatio fidelium, qui in baptismo fidem suam professi sunt, et sub uno sacrificio, capite, sacramentis a Christo institutis, Deum colit, et ab aliis populis discernitur"¹².

No sabemos cuál hubiera sido la redacción definitiva de esta disputa sobre la Iglesia; pero estos textos insinúan una muy verosímil mutación respecto a los miembros.

Esta situación tiene reflejos importantes en el problema de la pertenencia de los excomulgados a la Iglesia. Se suele decir que Suárez incluye a los excomulgados en la Iglesia; pero quizás no se advierte que la motivación es completamente distinta de la aducida modernamente por quienes sostienen esa doctrina.

Rechazadas las doctrinas luterana y calvinista de la pertenencia de los justos o los predestinados solamente y la de la exclusión de los pecadores, pasa a considerar la situación de los cismáticos y excomulgados.

"Sunt inter Catholicos aliae sententiae, quae praeter fidem requirunt in membris Ecclesiae quamdam externam conjunctionem, et inter se et cum capite. Excludunt igitur ab Ecclesia schismaticos atque excommunicatos. Et ratio esse potest, quia

¹¹ Tr. *De Fide*, disp. V, sect. II, n. 5 (pág. 141).

¹² L. c. sect. VI, n. 1 (pág. 154).

unitas Ecclesiac, unitas est unius Reipublicae et civitatis: talis autem unitas intelligi non potest sine conjunctione membrorum inter se et cum capite sive principe..."¹³, y siguen otros argumentos patrísticos comentando el texto de S. Mateo c. XVIII.

Estos argumentos no tienen valor para Suárez contra la supervivencia del vínculo de la Fe, tanto en cismáticos como en excomulgados; vínculo que los une verdaderamente a Cristo y, por consiguiente, también a su Iglesia, que no es sino su Cuerpo místico. Ni carecen tampoco del vínculo esencial con el Vicario de Cristo, que es la misma Fe que los une a todos los miembros; pues, por hipótesis, no se trata de herejes, sino de desobedientes¹⁴.

Respecto a los excomulgados añade, además, la permanencia de la unión con la cabeza (frase confusa, pues, según sus mismas palabras, tal unión subsistía también en los cismáticos) y la posibilidad de una excomunión injusta¹⁵. La privación, concluye, es sólo de la comunión con los demás fieles, no del ser miembro; y compara esta exclusión a la privación del alimento o del influjo de los demás miembros a la mano o el pie: no por eso la mano o el pie dejarían de ser miembros.

Un último argumento traído por Suárez es de difícil intelección. "De lo contrario, dice, lógicamente diríamos que un obispo excomulgado no es obispo, porque ya no es miembro de la Iglesia, lo cual es absurdo". No sabemos cuál es el alcance de esta frase. aunque probablemente se refiera al adagio ya clásico: "non potest esse caput qui non est membrum", que suelen traer los autores contemporáneos hablando de la pérdida de la jurisdicción en los cismáticos. En este sentido, la fuerza del argumento estaría en que un excomulgado absuelve válidamente (luego con jurisdicción) en caso de muerte; ju-

¹³ *De Fide*, disp. IX, sect. I, n. 13 (pág. 248s).

¹⁴ "quod non est satis ut extra Ecclesiam constitutur; nam peccator licet directe nolit Christo obedire, imo quamvis illum odio prosequatur, si tamen fidem ejus retineat, membrum ejus est, et vere Christianus" (L. c. n. 14).

¹⁵ Esta posibilidad, aducida también por otros autores, probaría a lo más que tal excomunión injusta no excluiría de la Iglesia; pero no toda posibilidad de exclusión por la excomunión. Sobre la excomunión injusta véase Wilmers v Billot.

risdicción que supone pertenencia a la Iglesia, según esos autores contemporáneos de Suárez.

Sin embargo, esto está en abierta contradicción con la afirmación del mismo Suárez de la posibilidad de la existencia de jurisdicción en un no-miembro¹⁶. Queda, pues, oscuro este elemento de prueba, si no lo queremos reducir a la indelebilidad de la incorporación resultante del carácter, que implícitamente rechaza en los herejes.

Esto, en general. Descendiendo, luego, a tratar de la excomunión en particular, afirma categóricamente que los Padres "nunca enseñan que los excomulgados quedan excluidos de la Iglesia, sino que son separados de la comunicación de la Iglesia; puede suceder que un ciudadano continúe siendo tal, aunque sea apartado del trato de los demás conciudadanos". El texto de San Mateo ha de interpretarse en este sentido; pues no se dice que quien no escucha a la Iglesia *es* pagano y publicano, sino que ha de ser *tratado como* pagano y publicano.

Por otra parte, la excomunión de un hereje tiene sí el valor de una exclusión, aunque según nota San Agustín, se trata aquí más bien de una declaración, que de una exclusión propiamente dicha. Pero añade con precaución: "si en algún texto se lee que un cismático o excomulgado está fuera de la Iglesia, esto ha de entenderse *en cierto modo* y en comparación con los demás miembros de la Iglesia, como decíamos de los pecadores de manera semejante; simplemente pertenecen a la unidad substancial de la Iglesia"¹⁷.

Estos textos suponen una doctrina bien definida respecto a las condiciones de la pertenencia a la Iglesia; pero, al mismo tiempo, hay una frase del Doctor Eximio en que trata de acortar las distancias que lo separan de los demás autores, diciendo que esta cuestión consiste quizás más en un distinto modo de hablar que en una diferencia real¹⁸.

¹⁶ "...Aliud est membrum esse Ecclesiae, aliud retinere et conservare potestatem ecclesiasticam et jurisdictionem, quae forte in non membro... conservari potest" (1 c. n. 25, pág. 253).

¹⁷ L. c. n. 16 (pág. 250).

¹⁸ "modus hic loquendi, de quo forte est tota quaestio magis quam de re, mihi nom satis probatur" (1 c. n. 14, pág. 249).

Razón de más, pues, para no tomar como definitivas las afirmaciones hechas, sino a beneficio de inventario, mientras se analizan las demás obras posteriores, para poder apreciar su posición en una mirada de conjunto.

Como es natural, comienza Suárez el tratado hablando de la censura en general, y luego trata de cada especie en particular. Seguiremos, pues, este mismo orden aprovechando así cuanto dice sobre la censura en general, que es más interesante para nuestro problema de lo que pudiera parecer a primera vista.

Para Suárez, la censura es una pena espiritual medicinal, que priva del uso de algunos bienes espirituales, impuesta por la potestad eclesiástica, para ser absuelta ordinariamente por ella misma¹⁹. Repite luego que priva de algunos bienes espirituales "al menos en cuanto al uso"²⁰.

Esta frase será objeto de una ulterior explicación inmediata y otra en la disp. VIII sobre la excomunión. "La censura —dice— priva primariamente del uso de acciones espirituales"²¹. Dice esto, en oposición a las acciones corporales, de las que sólo priva en orden a aquellas, y además por excluir los bienes habituales o permanentes (internos), como la gracia habitual, las virtudes infusas y principalmente el carácter, que es indeleble.

Al hablar de la potestad de infligir censuras que tiene la Iglesia insinúa ya un cambio de posición respecto a su doctrina del tratado *de Fide*, a propósito del texto de San Mateo, en el que subraya el carácter ilimitado de la potestad jurisdiccional de que allí se habla. Se trata de una locución general *Quaecumque alligaveritis*, y con derecho se extiende a todo lo que pueda ser útil o necesario al buen gobierno de la Iglesia. No hay razón para excluir algo o limitar las palabras que Cristo no limitó (²¹). ¿Tenemos aquí virtualmente la exclusión de la Iglesia como efecto de la excomunión? No parece claro todavía, pero deja la puerta abierta a esta posibilidad.

¹⁹ SUAREZ, F. *De Censuris*, Disp. 1, sect. I, n. 5; *Opera Omnia*, vol. 23, pág. 2.

²⁰ Lugar citado.

²¹ L. c., n. 6, pág. 3.

Respecto a la aplicación directa del texto a la excomunión, parafrasea así la frase: "si no oyere a la Iglesia, sea para ti como pagano y publicano, esto es, sea separado como indigno de la comunión eclesiástica y sus frutos"²³.

Para confirmar la existencia de esta potestad de infligir censuras, trae también a colación el texto de San Pablo en la primera carta a los Corintios (c.V, v.1-8) y primera a Timoteo (c.I, 3-ss.) junto con el texto de los Hechos que habla de la condena de Simón Mago por San Pedro, a propósito de la cual habla dos veces de la excomunión como exclusión de la Iglesia²³.

Esta idea se va delineando más, y, al explicar por qué existen sólo tres especies de censuras, lo funda en la suficiencia de ellas para obtener su fin que es "corregir"²⁴. De lo cual podemos si se resisten, excluirlos de la Iglesia"²⁴. De lo cual podemos deducir que Suárez coloca la misma pertenencia a la Iglesia entre los bienes de que ésta pueda privar a sus súbditos; ya que pocas líneas antes dice que en estos tres tipos de censuras "están contenidos todos los bienes espirituales de que la Iglesia puede privar a sus súbditos?

Otro punto de interés en esta parte general sobre las censuras es el relativo al valor constitutivo y no declarativo de las censuras, contra su afirmación en el tratado de Fide²⁵.

Habla en esta ocasión del origen inmediatamente humano de la censura, rechazando la fuerza probativa en contrario del texto. "Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus", en el cual sólo se promete la potestad de atar y des-

²² Disp. I, sect. 2, n. 3, pág. 4.

²³ L. c., pág. 5.

²³ "Num, quod illis verbis Simonem excommunicaverit, et ab Ecclesia ejecerit, satis significatur in canone 30 Apostolorum, ubi Simoniaci excommunicantur, et in exemplum adducitur factum Petri, qui Simonem ab Ecclesia ejecit..." (Ibidem).

²⁴ "...inobedientes et contumaces aut corrigere, aut, si duriores sint, ab Ecclesia praescindere" (sect. III, n. 7, pág. 11).

²⁵ "...quamvis Augustinus... recte adnotet excommunicationem non praescindere haereticum simpliciter, sed declarare eum qui jam erat re ipsa praecisus" *De Fide*, Disp. IX, sect. I, n. 16). Aunque aquí habla sólo de la excomunión de los herejes, es menester tener en cuenta que, según ese texto de Suárez, únicamente en este caso la excomunión excluye de la Iglesia.

atar, sin una institución precisa y conereta de la pena de excomuni6n.

“De lo contrario, concluye, todo desobediente a los preceptos de la Iglesia estarfa excomulgado por derecho divino, lo cual es evidentemente absurdo”; ni la Iglesia excomulgaria a ninguno, sino que declararia su excomuni6n de derecho divino, por no obedecerle... todo lo cual es falso y absurdo”²⁶.

A la instancia de que no se trata de los desobedientes en general, sino de los contumaces; responde literalmente: “tam-poco se sigue del texto que el hombre contumaz incurra inmediatamente por derecho divino en excomuni6n u otra censura: primero, porque, si la ley divina impusiera tal pena, deberfa determinar el modo y el grado de esa contumacia, pues la ley divina que impusiese tal pena debe determinar el modo del pecado por que se impone, si no habria suma perplejidad; y segundo, por que esa ley no determina el modo de la pena, ni la materia, ni circunstancias, segun consta por las mismas palabras, que son muy generales”²⁷.

Luego es evidente que Su6rez niega aquf a la excomuni6n un valor meramente declarativo, aun en el caso de verdadera contumacia.

De la Disputa VIII en adelante el tema ser6 siempre ya la excomuni6n y de aquf podremos quiz6s obtener una visi6n completa sobre su poder de exclusi6n.

En la definici6n que encabeza esta parte la excomuni6n se presenta como una *separaci6n* de la comuni6n de los fieles: t6rmino ciertamente suave para expresar una exclusi6n total de la Iglesia; pero que es robustecido por la explicaci6n que da del texto escriturfstico que lo fundamenta. “*Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tamquam ethnicus et publicanus*, id est, ab Ecclesia segregatus”²⁸. La separaci6n de la comuni6n es ahora una segregaci6n de la misma Iglesia, cuyos alcances explica a continuaci6n.

“Diciendo que uno es separado por la excomuni6n de la comuni6n de los fieles, se supone que, excluída la excomuni6n,

²⁶ Disp. II, sect. I, assertio 2, n. 4 (p6g. 13).

²⁷ L. c., n. 5 (p6g. 14).

²⁸ Disp. VIII, *De excommunicatione secundum se*, sect. I, n. 1, (p. 250).

él tiene la disposición próxima y derecho a la comunión de los fieles, y, por consiguiente, que está bautizado; como quiera que esta facultad o derecho de comunicación se obtiene por el bautismo, es decir por el carácter bautismal”²⁹.

Adelantándose luego a la deducción de que luego la excomunión previa sólo del uso de la comunión de los fieles, no de la misma comunión, porque no se quita la capacidad y potencia para usar de la comunión de los fieles fundada precisamente en el carácter bautismal que hace válidos los sacramentos recibidos por el excomulgado; afirma que tal cosa no tiene importancia; pues, cuando se dice que la excomunión priva de la comunión, la fuerza de las palabras no implican que se prive de la capacidad o potencia radical para tal comunión, sino de la comunión actual, según consta por la propiedad de las palabras. En efecto, *communio* expresa un acto, luego no importa decir comunión o uso de la comunión³⁰.

Pero, para evitar malentendidos, agrega que la censura de comunión no priva tan sólo del acto, sino del mismo derecho de comunión; no ciertamente del derecho meramente pasivo y cuasi-fundamental basado en el carácter bautismal, sino del derecho normal próximo que tiene el fiel a esta comunión para usar de ella lícita y honestamente, mientras no se le prohíba.

Por esto, aunque en razón de esta censura no resulte tan incapaz de los sacramentos que los reciba inválidamente; queda sin embargo, normalmente inhábil para una participación lícita y conveniente. Por esta razón, se dice que el fiel es privado de la comunión eclesiástica mediante esta censura no tanto de hecho, como de derecho.

Este modo de hablar podría hacer creer que se trata aquí de una mera prohibición de la comunión eclesiástica, pues aparentemente no se excluye la validez, sino la licitud. Sin embargo, es menester recordar que todos los teólogos admiten unánimes que los sacramentos pueden recibirse válidamente aun en caso de apostasía, herejía y cisma, aunque no se reciba la gracia santificante; de modo que esta afirmación de Suárez no implica

²⁹ L. c., n. 2 (pág. 250-251).

³⁰ Ibidem, n. 3.

ninguna consecuencia respecto de la pertenencia a la Iglesia en el caso de los excomulgados.

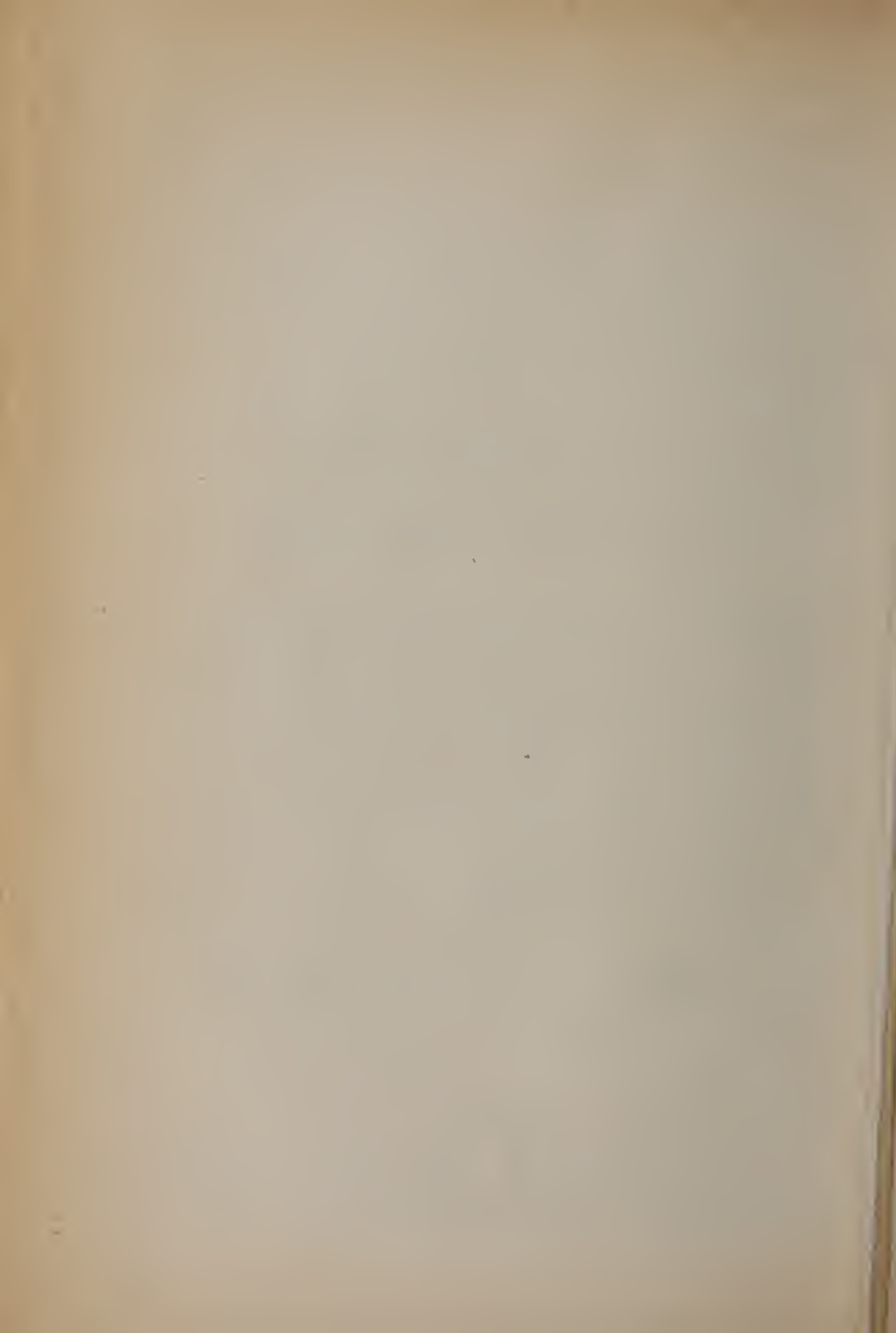
La base para determinar con mayor precisión la posición de Suárez a este respecto la da una frase que escribe poco después: "Leemos frecuentemente en los Padres (de los cuales cita algunos textos) que por la excomunión es arrancado o segregado un hombre de la Iglesia, según refiere ampliamente Belarmino en el libro 3 de *Ecclesia militante*, c. 6. Cómo ha de contenderse esto, no aquí, sino en el tratado de *Fide* ha de explicarse. Sea suficiente, por ahora decir que el fiel no es excluido de la Iglesia de tal modo que no permanezca sujeto a ella por el carácter y unido por la fe, si no la pierde por otro motivo; sino que solamente es privado de dicho derecho moral de usar la comunión y participación de la Iglesia³¹.

Cómo conclusión, ¿podemos, pues, afirmar que el Doctor Eximio afirma claramente que lo excomunión excluye de la Iglesia?

No de una manera definitiva y apodíctica; pues habría que conocer con exactitud cuál hubiera sido la explicación que promete en este texto para su tratado de *Fide*. Sin embargo, la única limitación clara que pone al poder excluidor de la excomunión es la permanencia del carácter bautismal y la sujeción a la autoridad eclesiástica como consecuencia, la unión por la fe (que como hemos visto no basta por sí sola para la pertenencia a la Iglesia), y la capacidad radical para la recepción válida de los sacramentos (consecuencia también del carácter bautismal).

Ahora bien, estas limitaciones coinciden enteramente con la doctrina de todos los autores que defienden la exclusión total por la excomunión plena; de modo que, aunque Suárez no lo haya afirmado de una manera perentoria, su doctrina admite perfectamente explicación concorde con tal afirmación.

³¹ "Nunc satis sit dicere, non ita ejici fidelem ab Ecclesia per excommunicationem, quin ille maneat subiectus ratione characteris, et unitus per fidem, si alioquin illam non amittit; sed solum, quia privatur dicto jure morali ad utendum Ecclesiastica communicatione et participatione" (L. c., n. 3, pág. 251).



Heidegger

En Diálogo con la Filosofía Cristiana

Por MIGUEL ANGEL FIORITO, S. I. (San Miguel)

La literatura actual filosófica manifiesta alguna preferencia por el tema de Heidegger. Tal vez porque existe cierta curiosidad por el sentido exacto de sus afirmaciones originales: y bien sabemos que la curiosidad es uno de los factores psicológicos de la investigación filosófica. Otro factor sería cierta admiración, causada por el equilibrio —digámoslo así— que Heidegger parece siempre guardar entre un radical ateísmo, y un definitivo teísmo. Este último factor podría simultáneamente ser la razón de la preferencia que algunos pensadores católicos manifiestan por Heidegger y su concepción del ser: viéndolo hacer equilibrios entre un nihilismo absoluto y un realismo ontológico; y sabiendo que una opción metafísica implica siempre una opción teológica, parece que esos católicos quisieran ayudarlo a definirse por la verdad del Ser que se identifica en la realidad con Dios.

El hecho actual visible es, pues, un diálogo entre un grupo numeroso de pensadores católicos, y Heidegger. Esto implica, por parte de los primeros, cierta esperanza; y hasta confianza en las posibilidades de salvación que ofrecería la filosofía de Heidegger, posibilidades mayores que las de otros existencialismos; junto con una confianza en las propias posibilidades de adaptar la filosofía cristiana a los oídos del interlocutor. Porque todo diálogo implica una confianza mutua. Inicialmente, al menos la confianza por parte de uno de los interlocutores; luego será necesario ganar la confianza del otro. Pero al principio hay que sentirla por él, y hacérsela sentir.

Esta confianza de un grupo de escritores católicos por Heidegger, y no por otros existencialistas, es lo que nos ha llamado la atención en algunos libros que recibimos últimamente en nuestra biblioteca; y esa impresión se ha confirmado hojeando revistas. Y nos ha parecido comunicar esta impresión en este comentario, redactado con el estilo de un *boletín bigliográfico*, y cuyo tema fundamental será el diálogo de nuestra filosofía cristiana con Heidegger. Tratándose de un diálogo con un filósofo, es natural que prescindamos por el momento de nuestra ulterior intención *teológica* (y hasta caritativa) para con él, y nos pongamos en un punto de vista meramente *filosófico*, que es fundamentalmente ontológico. Una vez situados en este plano fundamental, es natural que escuchemos también a otros pensadores que, sin preocupaciones cristianas de ninguna especie, se acercan como nosotros a Heidegger, y dialogan con él. De modo que nuestro diálogo alrededor de Heidegger se generaliza, y prevalece el punto de vista común a todos los interlocutores, que es el de la ontología existencial; y los esfuerzos de todos se integran, aunque las intenciones de algunos difieran en último término.

La obra que nos parece citar en primer término es la de *Hommes*, con el sugestivo título de *Existencia en tensión*, característica de la ontología existencial que va de Hegel a Heidegger¹. Es la primera parte de una obra más amplia, manuscrita todavía en sus dos terceras partes, que el mismo autor anuncia para un futuro próximo. La parte que nos ocupa sería la base de las otras dos: base histórica, que implica una exposición de la génesis del pensamiento de Heidegger, y su comparación con el pensamiento de Santo Tomás.

El método de *Hommes* es el propio de una historia: o sea, la lectura de los documentos, que en este caso se limitan intencionalmente a los publicados por Heidegger hasta 1950: desde *Sein und Zeit* hasta *Holzwege*. Pero *Hommes* manifiesta, en el uso del método histórico, una personal penetración: de modo que, sin deformar las expresiones del autor historiado, sabe interpretarlas hondamente, porque sabe sentir personalmente los problemas que Heidegger se ha planteado, y trata de colaborar mano a mano con él en la búsqueda de las soluciones. Y conste que esta penetración (metahistórica) la hemos notado no sólo en la primera parte de este trabajo, que se refiere directamente a Heidegger, sino también (y sobre todo, por el mayor conocimiento personal que nosotros tenemos) en la segunda parte, cuando lo compara con Santo Tomás.

La *bibliografía* es bastante equilibrada, y tiene en cuenta (cosa que los franceses echan de menos en los libros alemanes) lo más saliente de la literatura francesa sobre el tema. Pero, insistiendo en nuestra anterior observación, diríamos que lo principal de este libro (como instrumento de trabajo científico) es el contacto personal del autor con las obras y con la persona misma de Heidegger.

La *presentación* del libro es clarísima. En el *prólogo* nos indica el lugar que la presente obra ocupa en el conjunto de su trabajo, en su mayor parte todavía manuscrito. En la *conclusión*, nos hace un resumen de la impresión que él mismo siente al fin de su trabajo; y nos explica el por qué del título escogido (a la vez que en nota, dentro de la misma conclusión, nos explica el título y el por qué de la segunda parte que luego publicará). La *introducción* explica cómo su libro ha nacido de la necesidad de hablar el lenguaje de sus contemporáneos, para poder comprenderlos, y poder luego hacerse comprender por ellos.

Esta comprensión del otro (fundamentalmente, de Heidegger y de Santo Tomás) nos parece uno de los valores más personales de *Hommes*: tratándose de Heidegger, ha llegado a comprenderlo, porque ha entrado dentro de él, y ha comenzado de muy atrás (desde Hegel), y lo ha seguido paso a paso en su historia intelectual, según dos líneas convergentes: la que viene del mismo Hegel, a través de Kierkegaard y el Schelling tardío; y la otra, que parte de Feuerbach, y pasa por Marx, Nietzsche y Dilthey.

El *capítulo primero* es la exposición de la ontología existencial de Heidegger, como tentativa para salvar al hombre en sí mismo. El *capítulo segundo* expone una de las líneas, antes mencionadas, que convergen en esta ontología:

¹ HOMMES, J., *Zwiespältiges Dasein. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg, Herder. 1950.

la línea originalmente hegeliana. Y el *capítulo tercero* expone la otra línea: o su desarrollo hasta llegar al mismo Heidegger.

Así llegamos al *capítulo cuarto*, que contrapone la Ontología existencial a la Filosofía primera: o sea, compara Heidegger y su tentativa, con Santo Tomás y su filosofía perenne. Y nos vamos a fijar en este capítulo de Hommes, porque nos parece haber notado que otros tomistas, o lo tratan con cierta indiferencia benévola (Revue Thomiste, LV [1955], pp. 710-711), o aprueban el esfuerzo de comprensión mutua entre existencialismo y tomismo, pero no aceptan el punto de vista en que se coloca Hommes, para captar el pensamiento tomista en lo que éste tiene de más aceptable desde el punto de vista existencial (Angelicum, XXXIII [1956], pp. 433-434).

Buscando un punto de contacto entre la Ontología existencial y la Filosofía primera, Hommes cree encontrarlo en la concepción tomista del *hábito de los primeros principios*. Y esto nos parece exacto tanto en la historia de las ideas, como en las ideas mismas.

En *Santo Tomás*, ese hábito de los primeros principios tiene el lugar preeminente que le asigna la interpretación de Hommes. Y respecto de los *existencialistas*, ese hábito de los primeros principios, si se sabe expresar en lenguaje más fenomenológico, y no tan psicológico, es lo más aceptable para ellos, y lo que ellos buscan, casi sin saberlo, en sus propias reflexiones, y lo que más necesitan para salvarse a sí mismos.

Más aún, creemos que el acierto de un Marcel, por ejemplo, y que le ha valido el mantenerse dentro de la filosofía perenne, sin renunciar a su originalidad (cfr. *Le déclin de la Sagesse*, donde habla todavía de su filosofía *concreta*, pero admite el lugar que en ese mismo filosofar ocupan las *abstracciones*), se debe a que ha redescubierto la misma experiencia fundamental de Santo Tomás: la experiencia concreta del *propio ser*, con sus exigencias concretas, algunas de las cuales son también las exigencias concretas del *ser en cuanto tal*, que recién entonces se expresan universalmente, como valederas de *todo ser*.

Este conocimiento *natural* (hábito) de lo que es y de lo que debe ser, no excluye el conocimiento *abstracto* de lo que debe ser para todos. De modo que una situación concreta, sin reducirse a la mera definición abstracta, no se escapa con todo de ella.

Este momento del filosofar humano, este hábito de los primeros principios, que Santo Tomás consideraba como *lo más alto* a donde llegaba el hombre, participación de lo propio del ángel (*De Ver.*, 16, 1), es también *lo más profundo* de la antropología tomista. Y puede ser el momento del diálogo entre un Heidegger y un Santo Tomás. Diálogo que actualmente depende de nosotros, los tomistas; y de los que, como Hommes, conviven con los existencialistas.

Hommes, además de ser exacto en señalar el punto de contacto, es también sincero en señalar las ulteriores profundas divergencias entre la Ontología existencial y la Filosofía primera. Por eso la conclusión de su libro (pp. 348-349) tiene algo de trágico, y no se muestra tan optimista respecto del existencialismo dejado a sí mismo. Pero no renuncia a la tarea que se ha impuesto,

y nos anuncia la continuación de su estudio comparativo entre esta *condenada* Ontología existencial, y la *salvadora* metafísica tomista. Y el título que escoge para el siguiente volumen, *Filosofía del corazón: el deseo natural del hombre según Heidegger y según Santo Tomás*, es una promesa de la misma exactitud de interpretación que hemos alabado en el volumen que acabamos de juzgar. Porque personalmente estamos convencidos de que el intelectualismo de Santo Tomás se caracteriza tanto por el hábito de los primeros principios como por el deseo natural de saber. Y pensamos seriamente que ambos aspectos *son* de actualidad, sobre todo después de Heidegger.

Después de Hommes, conviene citar a Hollenbach, pues también éste ha fijado su atención, tratando de comparar a Heidegger con Santo Tomás, en un fenómeno primitivo y profundo del ser humano: la *conciencia*. Y ha buscado, a este nivel antropológico (existente), el tema para un *diálogo entre Heidegger y Santo Tomás acerca del Ser*².

Las tres partes de la obra de Hollenbach son: *el Ser y lo existente* (Vorhandensein); *el Ser y la Trascendencia* (Trascendenz); *el Ser en disposición* (Verfügsein) y la *Conciencia*. Se suceden en un ritmo que exige al lector una atención constante, por la abundancia de matices ideológicos: obsérvese, por ejemplo, el vocabulario con que termina el libro y se verá que, en más de veinte páginas (pp. 349-373), se entrelazan tres ideologías, la de Heidegger, la de Kant, y la tomista.

Este mismo léxico filosófico manifiesta también la crítica fundamental que Hollenbach le hace a Heidegger: el estar demasiado influido por Kant. Así y todo, creemos que esta manera crítica de enfrentar autores, no daña las relaciones futuras de sus discípulos. Por eso, consideramos a Hollenbach un caso típico del diálogo a que nos venimos refiriendo, entre Heidegger y la filosofía cristiana.

Podríamos ahora ocuparnos de otro pensador católico, Lotz y su interpretación, mucho más positiva aún en lo sustancial de Heidegger. Pero la obra que hemos recibido del mismo, es más bien una obra de conjunto, en la que Lotz sólo ha tomado a su cargo un capítulo³. Y el tema del conjunto de trabajo es más amplio, porque en ellos se trata de una confrontación del pensamiento cristiano con el pensamiento moderno. Mientras el trabajo del mismo Lotz no tiene lo que llamaríamos una presentación científica, sino que ofrece un conjunto de impresiones personales sobre el pensamiento de Heidegger.

A pesar de la sencillez del estilo, propia del carácter de la obra de la que forma parte, ese capítulo de Lotz nace sin duda de muchas lecturas y, sobre todo, de muchos contactos personales con Heidegger, que fué su maestro. Por eso, aunque ese capítulo se titula, en general, *Existencialismo*; y por consiguiente

² HOLLENBACH, J. M., *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissenregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und tomistischer Philosophie*. Baden-Baden, Grimm. 1954.

³ HARTMANN, A., *Sujeción y libertad del pensamiento católico. La Iglesia ante los problemas actuales*. Herder, Barcelona. 1955.

te expone, además del punto de vista de Heidegger, el de los otros cuatro existencialistas típicos, Kierkegaard, Jaspers, Sartre y Marcel; sin embargo, manifiesta tal interés y benevolencia respecto de Heidegger precisamente, que nos ha parecido necesario al menos mencionarlo dentro de este boletín heideggeriano⁴.

Ya que estamos en pleno ambiente alemán, recordemos la contribución de KLENK dentro del mismo ambiente. Aunque publicada hace algunos años, tiene todavía su actualidad⁵. El título que escogió, *La doble faz de Heidegger*, es bien sugestivo, y manifiesta suficientemente la impresión que siente su autor, cuando quiere comunicarnos el fruto de sus lecturas. Es un buen panorama del ambiente intelectual hasta 1950. Notemos aquí solamente los puntos que Klenk considera capitales para comprender a Heidegger, y que son los capítulos en que divide su exposición: la teoría del conocimiento y el principio del filosofar para Heidegger, su doctrina acerca del hombre y del mundo, la existencia y el Ser, la nada y el Ser, la existencia y la trascendencia, la libertad y la necesidad.

Posteriormente el mismo Klenk profundizó uno de los aspectos de la filosofía de Heidegger, que pueden dar pie a objetarle cierto subjetivismo y racionalismo: su dependencia respecto de Kant⁶.

Otros de los aspectos de Heidegger que más han sido discutidos entre sus lectores, pertenece a la historia personal (diríamos íntima) de su pensamiento. Se plantea en los siguientes términos dubitativos: ¿ha existido en Heidegger un cambio, mirando el trecho recorrido entre *Sein und Zeit* (1927) y *Holzwege* (1950), o ambos puntos se hallan en la misma lógica del pensamiento, con los matices diferenciales, que no pueden menos de darse, tratándose de un pensamiento que ha tenido tiempo para desarrollarse?

Uno de los libros más interesantes para el estudio de esta cuestión, es el de Löwith⁷. Con la peculiaridad de que en este caso conviene tener en cuenta su traducción castellana⁸, porque en ella el traductor, Montero, después de haber manifestado el esfuerzo personal que ha puesto en mantenerse fiel al texto original, manifiesta paladinamente su convicción personal de que los argumentos (textos de Heidegger) aducidos por Löwith no prueban la tesis del mismo (que afirma un cambio, sin continuidad lógica entre *Sein und Zeit* y *Holzwege*); sino que, por el contrario, hay que hablar de una verdadera indigencia en el

⁴ Cfr. obra citada en la nota 3, pp. 59-110. En la sección de *Reseña Bibliográfica* de esta revista, hacemos un juicio general al conjunto del libro, y un juicio más detallado al capítulo de Lotz.

⁵ KLENK, G. F., *Das doppelte Gesicht Heideggers im Spiegel der jüngsten Kritik*. Gregorianum, XXXII (1951), pp. 290-306. Lo citamos, a pesar de ser un artículo de revista, porque hace continua referencia a libros de ambiente alemán.

⁶ KLENK, G. F., *Heidegger und Kant*. Gregorianum XXXIV (1953), pp. 56-71. Lo citamos aquí, aún siendo artículo de revista, porque nos parece complementario del artículo anterior.

⁷ LÖWITH, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt a. M., Fisher Verlag. 1953.

⁸ LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid, Edic. Rialp. 1956.

pensamiento de Heidegger, y que constituye la lógica consecuencia de su punto de vista fundamental, y que radica en el método fenomenológico por el que optó desde un principio.

Nos conviene mencionar al menos un estudio comparativo entre *Heidegger* y *Hegel*, debido a *Van Meulen*⁹, y del que por el momento sólo hallamos por referencias ajenas.

Más que una mera comparación de dos pensadores, es una búsqueda personal, que se apoya en las tentativas de ambos. Y su autor manifiesta cierta preferencia por las expresiones hegelianas, apuntando —y esto es lo que nos interesa por el momento— a que, en el fondo, las expresiones heideggerianas se refieren a la misma intuición fundamental, pero son de hecho más ambiguas.

* * * *

Si pasamos ahora a las revistas, notaremos que el diálogo de la filosofía cristiana con Heidegger existe con la misma intensidad. En este boletín bibliográfico nos limitaremos a las revistas del año pasado. En cuanto a los años anteriores, nos remitimos al *Fichero y Selección de Revistas*, que venimos publicando en cada entrega de la revista, porque en él es fácil ir encontrando el material que se refiere directa o indirectamente al mismo diálogo nuestro con Heidegger.

Presentaremos el material publicado en las revistas del año pasado, no en orden cronológico, ni tampoco en orden de importancia, sino en el alfabético de autores. Haremos con todo algún comentario sobre la característica de cada artículo mencionado. Y los iremos relacionando con los libros arriba reseñados.

* * * *

Comencemos por *Allers*, cuyo estudio se titula *Las Tinieblas, el Silencio y la Nada*¹⁰. Sugestivo título, que expresa los elementos con que piensa trabajar. Mientras el método de trabajo será el fenomenológico; y la intención, completar la fenomenología de Heidegger, que considera insuficiente, a la vez que tratará de explicar el sentido exacto que podría tener esta filosofía de la Nada.

Allers insinúa lo que implicaría una historia de las especulaciones humanas sobre la Nada: desde Gorgias, por lo menos, o tal vez desde Anaximandro. Pero se limita a un análisis personal de los hechos que pueden dar al hombre la idea de la Nada. Comienza por las tinieblas, el silencio y el vacío. Pero como todos estos hechos se hallan en el orden sensible (meramente cognoscitivo), busca otros, del orden emocional, acomodándose así a las preferencias existencialistas. En este nivel humano de las emociones, Allers cree que Heidegger se ha restringido a la sola angustia, olvidando la admiración, el respeto, la reverencia; y aún respecto de la angustia, ha olvidado el factor más importante de tal experiencia, que sería lo que amenaza, y se presenta dotado de un poder irresistible, supremo, infinito.

⁹ VAN MEULEN, J., *Heidegger und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch*. Meisenheim-am-Glan, Hain. 1954.

¹⁰ ALLERS, R., *Les Ténèbres le Silence et le Néant*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 131-154.

La tónica general del estudio de Allers es más bien ésta: objetar un olvido, una *limitación* indebida o no explicable en un autor que, como Heidegger, ha hecho de la Nada (al menos en los años 1927-1929) un tema de su filosofar. En cuanto a la misma experiencia de la Nada, Allers negaría que se pudiera dar; a lo más, se trataría de una *experiencia-límite*, un *más allá* de la experiencia concreta, *por reflexión* sobre la misma. Y en cuanto a la experiencia del hombre, como ser en el mundo, Allers cree que debe ser completada con la experiencia del mismo mundo, como un cosmos ordenado y, en cuanto tal, subordinado a un Ser que atrae poderosamente nuestra atención, e impide que nos entretengamos demasiado tiempo y vanamente en la mera Nada.

Como se ve, Allers no evita el diálogo con Heidegger; aunque más bien pretende hacerse oír por él, usando a medias algunas de sus frases. Entre éstas, hay una bien conocida: *und sonst nichts*, usada por Heidegger a propósito de *Was ist Metaphysik*, y sobre la que Allers hace un excursus (pp. 144-145, nota), refiriéndose a frases parecidas de otros autores, uno de los cuales es nada menos que San Agustín en los Soliloquios. Interesante excursus, que podría ayudarnos para interpretar más benignamente estas y otras expresiones heideggerianas, que a primera vista parecen excentricidades, pero que tal vez podrían integrarse dentro de una sana tradición filosófica.

Dienelt, habiendo tomado un tema más amplio, que titula *Sócrates y la filosofía de la existencia*¹¹, se refiere expresamente a Heidegger. Y aunque su intención primordial es caracterizar la filosofía de Sócrates, de paso aprovecha para referirse a nuestro autor. Y la distinción que hace entre ambos puntos de vista, no tenemos por qué interpretarla como una oposición. De modo que el diálogo con Heidegger ni se excluye, ni se teme, ni se cree inútil.

DONDEYNE abarca en una extensa monografía, *La historicidad en la filosofía contemporánea*¹², muchos personajes y muchos puntos de vista. Pero no hemos dejado de notar el lugar de privilegio que ocupa Heidegger en su discurso. Y en un momento determinado, tratándose precisamente de ateísmo y de teísmo (p. 468), vemos que Dondeyne aún confía en Heidegger. Y, como decíamos al comienzo, la confianza en nuestro prójimo es la base de nuestro diálogo con él. De modo que Heidegger encuentra todavía en Dondeyne un interlocutor, y hasta un oyente.

Doz se muestra más positivo aún respecto de Heidegger. Y en un artículo titulado *La ontología fundamental y el problema de la culpabilidad*¹³, toma la defensa de nuestro autor, inculminado nada menos que de secularizar (humanizando) el sentimiento de culpabilidad.

¹¹ DIENELT, K., *Sokrates und die Existenzphilosophie*, Wissenschaft und Weltbild, 9 (1956), pp. 131-154.

¹² DONDEYNE, A., *L'Historicité dans la philosophie contemporaine*. Revue Philosophique de Louvain, 54 (1956), pp. 5-25; 456-477.

¹³ DOZ, A., *L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité*. Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), pp. 166-194.

La acusación viene de Ricoeur, quien en *Philosophie de la Volonté* (vol. I, pag. 28, note 1) observa en la filosofía moderna (expresamente en Jaspers y en Heidegger), por una parte, la secularización de la culpa; y por la otra, la contaminación de la ontología existencial con la consiguiente absurdidad, al perder la culpa su originalidad (la que tiene en nuestra teología). Heidegger podría ser disculpado de inmediato, como lo hace Doz, con sólo citar su frase (que se caracteriza siempre por la prescindencia que toma respecto de los temas que a nosotros más nos interesaría verlo decidirse), en la que dice que su concepción de la culpa (*Sein und Zeit*, p. 306, nota 1), por el análisis existencial de la misma, no dice *nada ni en contra ni en favor* de la posibilidad de un pecado. Pero Doz se atreve a más; y, dialogando con el acusador, nos hace ver cómo dialogaría Heidegger mismo. Porque se sitúa exactamente en el punto de vista de éste, y procede con toda soltura, como si se tratara de hacer oír su propio punto de vista.

Este esfuerzo de Doz puede facilitar un diálogo ulterior de la Ontología existencial con nuestra Teología, ya que puntualiza muy bien los respectivos puntos de vista, y sus posibles implicaciones.

Fabro, bien conocido por sus estudios sobre S. Tomás (*La Nozione metafisica di Partecipazione*), y por su conocimiento de Kierkegaard (*Diario*, traducido directamente del danés al italiano), acaba de publicar un largo estudio sobre *La actualidad y originalidad del Esse tomista*¹⁴. Y en él concede amplia audiencia a Heidegger, al observar la atención extrema que éste dirige, al menos después de la guerra, al problema de la verdad del ser. Fabro llega hasta aceptar con interés el diagnóstico y la problemática de nuestro personaje, en lo que se refiere a dicho problema (p. 259). Pero aquí ya cesa el diálogo entre ambos, y el discurso de Fabro se hace monólogo, en el que no se escucha otra cosa que la voz de Santo Tomás (retrasmitida por Fabro), refutando punto por punto toda otra concepción (escolástica y no escolástica) que no sea la del mismo Santo Tomás (tal cual lo interpreta Fabro).

Haciendo un paréntesis, diríamos que la actitud de Fabro se halla en las antípodas del diálogo: le falta confianza en los otros. Casi se puede decir que sólo oye para refutar. Y esto le sucede, no sólo respecto de los no escolásticos, sino también respecto de todos y cada uno de los escolásticos que últimamente hayan podido intentar una interpretación que no sea la suya (cfr. toda la segunda parte de su artículo, pp. 482-498).

Siguiendo con nuestro tema, Fagone aborda directamente la cuestión histórica llamada *Unidad o Fractura en el pensamiento de Heidegger*¹⁵. Abunda en referencias bibliográficas de otros que se han interesado por el mismo problema; y él mismo se mantiene, en la primera parte de su artículo, en ese terreno histórico. Pero luego, en una segunda parte, se acerca al mismo Heidegger, para oírlo en su problema fundamental que, nos dice Fagone, no ha cambiado hasta

¹⁴ FABRO, C., *Actualité et originalité de l'Esse thomiste*, Revue Thomiste, LVI (1956), pp. 240-270; 480-510.

¹⁵ FAGONE, V., *Unità o Frattura nel pensiero di M. Heidegger*, Civiltà Cattolica, 107-II (1956), pp. 21-34.

ahora: el problema del ser. Y, finalmente, en la tercera parte de su artículo, hace una doble constatación, que es la constatación de un doble equívoco en el pensamiento de Heidegger: en el concepto del ser, y en las interpretaciones, sea históricas, sea especulativas, que le hacen sus críticos.

La conclusión de Fagone es, respecto al mismo Heidegger, que un diálogo con él sólo es posible si toma decididamente por el camino de la analogía del ser. Y Heidegger, anota Fagone, podría muy bien hacerlo, ya que en los comienzos de su filosofar puso un pie en dicho camino; y aún ahora no deja de usar metáforas (la de *revelación que esconde*, o de un *darse que es sustraerse*, o de un *prójimo alejado*) que insinúan dicha analogía fundamental, *condición sine qua non* de un diálogo claro y sin ambigüedades con nosotros.

Guzzoni nos ofrece una reseña de las últimas publicaciones de Heidegger, considerando como tales las posteriores a *Holzwege* (1950), hasta llegar a *Was ist das - die Philosophie* (1956). Y el título de su reseña indica su objetivo: *El reciente desarrollo del pensamiento de Heidegger*¹⁶. Y justifica el punto de partida escogido para su estudio, no porque *Holzwege* marque un cambio de ruta en Heidegger, sino porque señala el comienzo de sus esfuerzos por expresar en alguna manera lo inexpresivo (*das Ungesagte*), propio de la metafísica *en sí misma*, valiéndose de posiciones metafísicas *concretas* de otros pensadores. Además, afirma Guzzoni, en dicha obra se esbozan los temas y motivos que seguirán inspirando a Heidegger hasta el día de hoy: *técnica, cosa y mundo, superación de la metafísica, pensamiento y lenguaje*.

Por eso Guzzoni toma estos mismos temas, y alrededor de ellos va entretejiendo el pensamiento de Heidegger, de modo que sea más fácil para nosotros seguir el hilo de su discurso, diseminado aquí y allí, en diversas obras y conferencias.

El estilo escogido (*rassegna*) dispensa a Guzzoni de citar el texto preciso; de modo que se limita a citar la obra en que le parece haber captado ese pensamiento que atribuye a nuestro autor. Pero su contribución, en la línea de un posible diálogo con Heidegger, es valiosa; y su traducción al italiano de ciertas genialidades de éste, es por sí sola una interpretación interesante.

Le toca el turno (en nuestro orden alfabético) al mismo *Heidegger*. Y es usualmente de él tenemos que mencionar un artículo cuyo tema, *El principio de razón* (suficiente)¹⁷, coincide con el del Curso invernal 1955-1956, que Guzzoni menciona de paso (p. 89). De modo que casi diríamos que el mismo Heidegger está ya dando un paso más allá de donde lo dejó Guzzoni. Solamente notaremos que termina como preguntando. Señal de que, si otros pensadores ya dan por terminado el diálogo con él, él por su parte siempre sigue en actitud de diálogo, no sólo con el pasado, sino también con el presente, y aun con el futuro.

Casualmente le toca el turno (siempre dentro de nuestro orden alfabético) a *Lotz* el autor en quien se nota una evidente simpatía y creciente confianza

¹⁶ GUZZONI, A., *Recenti Sviluppi del pensiero di Heidegger*, Il Pensiero, II (1916), pp. 74-91.

¹⁷ HEIDEGGER, M., *Der Satz von Grund, Wissenschaft und Weltbild*, 9 (1956), pp. 241-250.

en las posibilidades de Heidegger. Ha publicado en francés una monografía escrita originariamente hace algunos años (1951), actualizándola en algunos puntos accidentales.

Ha titulado su trabajo *Heidegger y el Ser*. Y su intención es refutar una por una todas las interpretaciones extremistas a que ha dado lugar el pensamiento de Heidegger acerca del ser¹⁸: o sea, la interpretación subjetivista, la antropológica extrema, la nihilista y la ateísta. Pero antes de defender, expone lo esencial de la doctrina heideggeriana: la diferencia ontológica, la historia del ser, el método fenomenológico (con las profundas modificaciones que Heidegger impone al método original de Husserl), las relaciones de su filosofía del Ser con el ser del mismo hombre, y, por último, el sentido del Ser mismo. Esto último es la interpretación personal de Lotz, que opone a todas las interpretaciones extremas que refuta. Y es el pensamiento de Heidegger que compara con el propio pensamiento.

Al terminar su trabajo, señala las varias ventajas que nos puede aportar el diálogo con Heidegger (pp. 19-21), y las considera esenciales al pensamiento filosófico actual: una orientación más rigurosa *hacia la síntesis* de la esencia y la existencia, que se hallaría en el Ser más allá de ambos; una exigencia mayor en favor de la historicidad, que nos orientará *hacia la síntesis* del reino de las esencias eternas con la historia; una mayor concentración del pensar *en el ser inmanente al mundo*, que no es un obstáculo, sino un trampolín hacia el ser trascendente; y, finalmente, una mayor atención hacia el *Dios intra-mundano*, que se nos manifiesta en la historia, y que constituye uno de los rasgos esenciales del fenómeno-mundo.

Las dos últimas páginas de Lotz son una actualización de su estudio (recordemos que lo escribió en 1951), teniendo en cuenta las obras posteriores de Heidegger. Y es interesante notar que en ellas Lotz cree encontrar una confirmación de las líneas fundamentales de su interpretación: señal de que había sabido interpretar a su autor *secundum intentionem eius*, como decía Santo Tomás cuando se veía ante un autor o un texto difícil de interpretar. Y señal también de que la confianza que desde un principio puso en Heidegger, en lugar de disminuir con el tiempo, aumenta en su espíritu, y se hace más comunicativa.

Casi diríamos que el siguiente autor, *Montero*, se halla en las antipodas de Lotz: su artículo se titula nada menos que *Relativismo trascendental de Heidegger*¹⁹. Recordemos la traducción que Montero hizo al libro de Löwith, y el prólogo que le puso²⁰. Se ve que se sitúa decididamente en la línea de los que ven en Heidegger un pensador viciado hasta el fondo por una opción inadmisiblemente, e irremediable.

Mencionemos al menos la nota crítica, densa, que *Seyppel* consagra al concepto del tiempo en Heidegger (temporalidad), desde el punto de vista de la

¹⁸ LOTZ, J. B., *Heidegger et l'Etre*, Archives de Philosophie, XIX cahier II, 1956, pp. 3-23.

¹⁹ MONTERO MOLINER, F., *Relativismo trascendental de Heidegger*, Revista de Filosofía -Madrid- XV (1956), pp. 43-52.

²⁰ Cfr. nota 8.

duración bergsoniana²¹. Tales críticas, hechas desde un punto de vista que no es el nuestro, pueden un día hacer más aceptables nuestras propias críticas.

El artículo de Vial titulado *Sobre el Ser y la Verdad en Heidegger*²² presenta al público sudamericano dos recientes traducciones de Heidegger: la *Carta sobre el Humanismo* (traducida por Wagner de Reyna), y la *Doctrina de la Verdad en Platón* (por García Bacca). Y de paso, estudiando los conceptos heideggerianos de Ser y Verdad, nos deja entrever (como dice el autor del artículo en la conclusión) aquellos textos de Heidegger en que se puede acaso encontrar un fundamento tanto para Dios como para la ética cristiana. Suficiente preparación para un ulterior diálogo.

Y así llegamos a Wahl, y su *Introducción a la Metafísica de M. Heidegger*²³. Estilísticamente, es un verdadero diálogo con nuestro autor: a veces algo irónico, siempre fino y cortés. Lástima, en lo que a nosotros se refiere, que Wahl comienza y termina haciendo profesión de escepticismo: "Nosotros —dice— no hablamos nunca de solución (al problema del ser), porque para Heidegger, como para nosotros, ese fundamental problema nunca jamás será resuelto" (p. 113).

En lo que respecta a nuestro diálogo con Heidegger, lo interesante es que este escéptico que es Wahl, juzga *poco escéptico* a nuestro autor y *ontologista* a pesar suyo (p. 116): tanto peor para Wahl; y tanto mejor para nosotros, que en ese juicio encontramos un aliciente para tratar más benévolamente a nuestro autor.

Dando por terminado este *boletín bibliográfico*, mencionaremos una obra de conjunto, verdadero *diálogo internacional* de filósofos: las respuestas dadas por diversos autores a la cuestión planteada en los términos *Si es posible una Metafísica*, y *Cómo se plantea hoy el problema de la Metafísica*²⁴. No todas esas respuestas se refieren explícitamente a Heidegger, aunque personalmente pensamos que ambas preguntas son eminentemente heideggerianas. Pero al menos se lo tiene a veces en cuenta, cuando se quiere dar una respuesta actual: como el primero que responde (por orden alfabético) que es Alcorta, quien confiesa usar términos de Heidegger (p. 443), aunque trate de darles un sentido personal; y el último en responder, que es Wahl, quien reitera su juicio de que Heidegger es demasiado ontológico (p. 757). De modo que siempre es Heidegger un interlocutor buscado, para oírlo o para hacerse oír de él, para citarlo o para criticarlo.

²¹ SEYPPPEL, J. H., *A Criticism of Heidegger's Time Concept with Reference to Bergson's Durée*, Revue Internationale de Philosophie, X (1956), pp. 503-508.

²² VIAL, J., *Sobre el ser y su verdad en Heidegger*, Anales de la Universidad de Chile, CXIV (1956), pp. 63-69.

²³ WAHL, J., *L'Introduction à la Métaphysique de M. Heidegger*, Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), pp. 113-130.

²⁴ ALBERGHY, S., *E possibile una Metafisica? Come si pone oggi il problema della Metafisica?*, Giornale di Metafisica, XI (1956), pp. 419-756.

Esto último le sucedió en el *Congreso de Stuttgart*, que citamos fuera de serie, por ser un congreso local, de filósofos de habla alemana. La crónica que hemos leído²⁵, llega a hablar hasta de una hostilidad respecto del existencialismo en general, y de Heidegger en particular: y esa fué la tónica de la reunión, aunque no faltaron voces favorables (Lotz por supuesto, y Brugger, ambos de un centro de estudios eclesiásticos). Cosa extraña esta hostilidad, a no ser que —como el mismo cronista apunta— se deba a una actitud extraordinariamente favorable a N. Hartmann. Creemos con todo que, internacionalmente, la actitud de la filosofía cristiana es todavía favorable a Heidegger, y que aún dura la impresión causada por dos Congresos, celebrados precisamente en Roma: el *Congreso Internacional por el IV Centenario de la Universidad Gregoriana*, en su parte filosófica²⁶, y el *IV Congreso Tomista Internacional*²⁷. Pero no queremos detenernos en ellos, porque pertenecen a años anteriores al que nos hemos propuesto bibliografiar²⁸.

* * * *

Este es el diálogo de Heidegger con la filosofía cristiana, tal cual se refleja, en unos cuantos libros, y en los artículos de las revistas de 1956.

En ese diálogo, no todo es positivo, respecto de nuestro interlocutor. A veces, hasta ha tenido que oír *frases fuertes*, críticas que llegan a lo profundo de su pensar, observaciones que quieren ser un llamado de atención, una voz de alerta, frente a consecuencias trágicas de su pensamiento filosófico.

Amicus Plato, sed magis amica Veritas: dialogar, no es ceder en todo; y mucho menos ceder en la verdad, que debe ser el objetivo constante del diálogo. Pero una de las condiciones del diálogo, como decíamos al principio, es la confianza mutua: y creemos que entre Heidegger y la filosofía cristiana existe cierta confianza mutua. Al menos creemos que la filosofía cristiana siempre confía en poder adaptarse a una verdad ajena sin ceder en la verdad propia; y

²⁵ RICARD, L. PIL., *Le Congrès de Philosophie de Stuttgart*, Archives de Philosophie, XIX, cahier I, pp. 116-122.

²⁶ ARNOU, R., *Quelques problèmes philosophiques d'aujourd'hui*: Studi filosofici intorno all'esistenza, al mondo, al trascendente. Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congreso Internazionale per il IV Centenario della Pontificio Università Gregoriana, 14-16 Ottobre 1954. Gregorianum, XXXVI (1955), pp. 461-470.

²⁷ SELVAGGI, F., *Filosofia Perenne e pensiero moderno al IV Congresso Tomistico Internazionale*: Sapientia Aquinatis, Communicationes IV Congressus Thomistic Internationalis. Gregorianum, XXXVII (1956), pp. 276-280.

²⁸ Sobre el Congreso citado en primer lugar, que tuvo cierto carácter de internacionalidad, a pesar de referirse ocasionalmente a una fecha centenaria localizada; y que tuvo la importancia, a nuestro juicio, de ser el primer diálogo oficioso de la Iglesia con el existencialismo de Heidegger, cfr. Nouvelle Revue Théologique, 77 (1955), pp. 877-878 (GILBERT, J.); Razón y Fe, 153 (1956), pp. 500-501 (CEÑAL, R.); Revue Philosophique de Louvain, 54 (1956), pp. 519-52. (DECLoux, S.); Scholastik, XXXI (1956), pp. 97-98. (OGIERMANN, H.).

confía en atraer hacia sí, a los que están fuera de ella, sin destruir la personalidad del filósofo atraído. Y también creemos que la mejor manera de ganar la confianza de un interlocutor, ajeno a nuestro pensar, es comenzar por hacerle sentir nuestra confianza en su manera de pensar.

¿Llegará este diálogo, como lo pretenden ciertos filósofos, a un mutuo entendimiento en una verdad *más claramente conocida por ambos* interlocutores, y que será entonces una *etapa ulterior de la filosofía perenne*, que de hecho será siempre cristiana? Nosotros no lo sabemos, pero al menos no lo creemos imposible; y nos parece, por otra parte, sumamente deseable para ambos interlocutores.



Para un Estudio Teológico del Estado Laical

Introducción Bibliográfica

Por JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I. (San Miguel)

Un estudio teológico del *estado laical* en la Iglesia se enraiza en las líneas generales de la Ecclesiología y en la doctrina sacramental específica del Bautismo y la Confirmación.

Por otro lado se relaciona estrechamente con la teología de las Realidades terrestres, la teología de la Historia y el tema complejo de las relaciones de Iglesia y Estado.

La bibliografía que presentamos se limita a los estudios específicamente dedicados al problema teológico del laicado, dejando de lado los temas generales eclesiológicos y sacramentales, y los trabajos conexos relativos a las Realidades terrestres, a la Historia y a la "ordinata colligatio" de la Iglesia y del Estado.

La distribución de la materia es la siguiente:

I MAGISTERIO

- A Sumos Pontífices
- B Obispos

II FUENTES DE LA REVELACION

- A Escritura
- B Santos Padres

III TEOLOGOS

- A Exposiciones de conjunto
- B Temas dogmáticos

Libros

Artículos

C Temas de Derecho Canónico

Libros

Artículos

D Espiritualidad

Libros

Artículos

I MAGISTERIO

A Sumos Pontífices

Los documentos emanados de Pío XI y de la Secretaría de Estado durante el Pontificado del mismo, se encuentran en:

Guerry, Mons., *L'Action Catholique*. Desclée. París-Bruges, 1936.

Bayard, P., *L'Action Catholique spécialisée*. Desclée. París-Bruges, 1956.

Cavagna, Mons., *La parola del Papa su l'Azione Cattolica*. Vita e Pensiero. Milán, 1936. Versión castellana del Pbro. Miguel García. Méjico. Buena Prensa, 1946.

Los documentos de Pío XII, se encuentran en:

Vauthier, E., *Sa Sainteté Pie XII et l'apostolat des Laïcs*. Bureaux de l'Ami du Clergé. Langres, 1954.

Y los siguientes documentos (la cifra entre paréntesis remite a la colección *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*. Tipografia Poliglota Vaticana):

Aloc. a la Unión Internacional de Organizaciones Feimeninas	14- 4-39 (I, 44)
Aloc. a una peregrinación de St. Gallen	10- 5-39 (I, 117)
Aloc. a Asesores de Acción Católica	16- 9-39 (I, 185)
Encíclica <i>Summi Pontificatus</i>	20-10-39 (III, 459)
Aloc. a la A.C.I.	4- 9-40 (II, 217)
Aloc. a Graduados y Universitarios de A.C.I.	20- 4-41 (III, 52)
Aloc. a los Jóvenes de la A.C.I.	2-11-42 (III, 242)
Aloc. a los Hombres de la A.C.I.	20- 9-42 (IV, 205)
Aloc. a las Jóvenes de la A.C.I.	24- 4-43 (V, 40)
Encíclica <i>Mystici Corporis Christi</i>	29- 6-43 (V, 270)
Mensaje de Navidad	24-12-43 (V, 142)
Carta al Episcopado Francés	6- 1-45 (VII, 477)
Aloc. a las A.C.L.I.	11- 3-45 (VII, 5)
Aloc. a los Graduados y Universitarios de A.C.I.	7- 1-46 (VII, 328)
Aloc. a los Nuevos Cardenales	20- 2-46 (VII, 395)
Aloc. a la A.C.L.I.	29- 9-46 (VIII, 251)
Mensaje al Congreso Catequístico Nación de los Estados Unidos de N. A.	26-10-46 (VIII, 289)
Aloc. al Movimiento Renascita Cristiana	22- 1-47 (VIII, 385)
Carta a la J.O.C. reunida en Montreal	24- 5-47 (IX, 584)
Aloc. a los Peregrinos de la Canonización de San Bernardino Realino	23- 6-47 (IX, 127)
Mensaje al Congreso Eucarístico francés	4- 7-47 (IX, 140)
Aloc. al Congreso Internacional de las CC.MM.	7-12-47 (IX, 375)
Carta al Episcopado de la India	30- 1-48 (X, 443)
Aloc. a las A.C.L.I.	29- 6-48 (X, 144)
Mensaje al Katholikentag	5- 9-48 (X, 184)

Mensaje al Congreso de Católicos Alemanes	4- 9-49 (XI, 190)
Mensaje a los Católicos Suizos	4- 9-49 (XI, 181)
Mensaje al Movimiento Obrero Cristiano Belga	11- 9-49 (XI, 207)
Carta al Episcopado Italiano sobre la A. C.	25- 1-50 (XI, 407)
Exhortación <i>Menti Nostrae</i>	23- 9-50 (XII, 563)
Aloc. a los Predicadores Cuaresmales	6- 2-51 (XVI, 440)
Aloc. a la A.C.I. y a las CC.MM.	3- 5-51 (XIII, 68)
Encíclica <i>Evangelii Praecones</i>	2- 6-51 (XIII, 501)
Mensaje a la Jornada Eucarística de Madagascar	30- 9-51 (XIII, 272)
Aloc. al Congreso Internacional del Apostolado de los Laicos	14-10-51 (XIII, 293)
Aloc. al personal civil del Ministerio de la Defensa Italiano	18- 5-52 (XIV, 142)
Mensaje a la Juventud Católica Alemana	23- 5-52 (XIV, 538)
Aloc. a los Cooperadores Salesianos	12- 9-52 (XIV, 290)
Aloc. a los Hombres de la A.C.I.	12-10-52 (XIV, 361)
Aloc. a los Graduados de la A.C.I.	25- 5-53 (XV, 164)
Mensaje al aprobar el Estatuto Internacional de las CC.MM.	2- 7-53 (XV, 644)
Aloc. a los Predicadores Cuaresmales	28- 2-54 (XV, 588)

Desde el 27 de febrero de 1954 citamos los discursos de Su Santidad según la versión aparecida en *L'Osservatore Romano*, edición semanal argentina (la fecha entre paréntesis indica su aparición en tal semanario).

La Carta al Congreso de Perfección y Apostolado de Madrid apareció en latín en *Acta Apostolicae Sedis*, XXXVIII, 27-29-30 octubre 1956, pp. 662 y ss.

Aloc. a los Párrocos y Predicadores Cuaresmales de Roma	27- 2-54 (OR, 21- 3-54)
Mensaje al X Congreso Nacional de los Católicos Suizos	16- 5-54 (OR, 30- 5-54)
Aloc. a los Cardenales y Obispos asistentes a la Canonización de San Pío X	31- 5-54 (OR, 13- 6-54)
Mensaje al Congreso Mariano Canadiense	15- 8-54 (OR, 29- 6-54)
Carta a la XLI Semana Social de Francia	14- 7-54 (OR, 8- 8-54)
Aloc. al Congreso Internacional de las CC.MM.	8- 9-54 (OR, 19- 9-54)
Aloc. a los Obispos reunidos en la proclamación de la Fiesta, María Reina de cielos y tierra	2-11-54 (OR, 14-11-54)
Aloc. a Trabajadores Barceloneses	(OR, 21-11-54)
Carta Encíclica sobre la situación de China	7-10-54 (OR, 30-12-54)
Mensaje al Congreso Mariano Hindú	8-12-54 (OR, 30-12-54)
Aloc. a los Jóvenes de la A.C.I.	8-12-54 (OR, 30-12-54)
Mensaje de Navidad	24-12-54 (OR, 13- 1-55)
Normas Pontificias a las Organizaciones Internacionales católicas	(OR, 31- 3-55)
Mensaje Pascual	10- 4-55 (OR, 21- 4-55)
Aloc. a las A.C.L.I.	1- 5-55 (OR, 5- 5-55)
Carta a la Federación Internacional de Movimientos de Trabajadores Cristianos	8- 5-55 (OR, 29- 5-55)

Aloc. a la Unión Cristiana de Empresarios	6- 6-55 (OR, 16- 6-55)
Carta Apostólica <i>Ad Ecclesiam Christi</i> a los Obispos Latinoamericanos	29- 6-55 (OR, 4- 8-55)
Aloc. a los Alcaldes e Intendentes Municipales	30- 9-55 (OR, 6-10-55)
Aloc. a las Jóvenes de la A.C.I.	2-10-55 (OR, 13-10-55)
Mensaje a la Unión Europea de Radiodifusión	21-10-55 (OR, 27-10-55)
Aloc. a la Confederación Italiana de Dirigentes de Empresa	(OR, 15-12-55)
Mensaje de Navidad	24-12-55 (OR, 29-12-55)
Aloc. al Congreso de la Pequeña Industria	20- 1-56 (OR, 26- 1-56)
Mensaje Pascual	(OR, 5- 4-56)
Aloc. al Congreso Mundial de Juventudes Femeninas Católicas	3- 4-56 (OR, 12- 4-56)
Aloc. a los Cultivadores directos italianos	11- 4-56 (OR, 19- 4-56)
Aloc. a los miembros de una Empresa Privada	14- 4-56 (OR, 26- 4-56)
Carta al 68º Congreso de las Obras Sociales de Francia	30- 3-56 (OR, 26- 4-56)
Radiomensaje a los Trabajadores Católicos	1- 5-56 (OR, 10- 5-56)
Aloc. a la Tercera Orden Franciscana	1- 7-56 (OR, 26- 7-56)
Aloc. a los Administradores Cívicos Italianos	22- 7-56 (OR, 2- 8-56)
Mensaje al 77º Katholikentag alemán	2- 9-56 (OR, 6- 9-56)
Aloc. a técnicos industriales barceloneses	6- 9-56 (OR, 13- 9-56)
Mensaje al Congreso de Liturgia Pastoral	(OR, 4-10-56)
Aloc. a los Directores del Apostolado de la Oración ..	28- 9-56 (OR, 18-10-56)
Carta al Congreso de Perfección y Apostolado de Madrid ..	20- 9-56 (OR, 25-10-56)
Aloc. al Movimiento Renacimiento Cristiano	(OR, 6-12-56)
Mensaje a la III Asamblea de la Federación Internacional de la Juventud Católica	(OR, 27-12-56)
Mensaje de Navidad	24-12-56 (OR, 27-12-56)
Aloc. a la Federación Internacional de Hombres Católicos	8-12-56 (OR, 3- 1-57)
Aloc. a los miembros de la Campaña Europea de la Juventud	19-11-56 (OR, 3- 1-57)
B Magisterio de los Obispos	
Cardenal Saliège, <i>La Acción Católica encarnada</i>	7- 2-45
Cardenal Suhard, <i>Crecer o declinar de la Iglesia</i>	11- 2-47
<i>El sentido de Dios</i>	25- 2-48
<i>El Sacerdote en la ciudad</i>	14- 2-49
Publicadas en un solo tomo por la Colección Patmos, Madrid.	
1ª ed., 1953; 2ª ed., 1956.	
Cardenal Griffin, Pastoral de Cuaresma 1952.	
Episcopado Argentino, Pastorales Colectivas	21-10-55
	10-11-55

II FUENTES DE LA REVELACION

A Escritura

Dabin, P., *Le Sacerdoce royal des fidèles dans les Livres Saints*. Bloud et Gay, Paris, 1941.

Carollo, G., *L'apostolato dei laici nei libri del N. T.* 2ª ed. Roma, 1940.

Cerfaux, L., *Regale Sacerdotium*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 28 (1939), pp. 5 y ss.

Duberle, O. P., A. M., *Prophetisme et apostolat des laïcs dans le Nouveau Testament*. La Vie Spirituelle. Abril, 1948, pp. 413 y ss.

Surgy, P. de, *Dignité et mission de la femme d'après le Nouveau Testament*. Masses Ouvrières, 121 (Julio-Agosto 1956), pp. 9 y ss.

B Santos Padres

Dabin, P., *Le Sacerdoce Royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*. Desclée, París, 1950.

Lecuyer, L., *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*. Maison Dieu, 27 (1951), pp. 7 y ss.

Tromp, S., J. S., *De Corpore Mystico et actione catholica ad mentem S. Iohannis Chrysostomi*. Gregorianum, 13 (1932), pp. 177 y ss.; 321 y ss. Traducido al castellano. Edit. Difusión. B. Aires, 1943.

Voss, J., *De Fundamentis Actionis catholicae ad mentem S. Gregorii Magni*. Mundelein, 1943.

Vogels, S., *Laienhilfe im Urchristentum*, Hochland, 33 (1935-1936), pp. 289 y ss.

III TEOLOGOS

A Exposiciones de conjunto

Congar, O. P., M., *Jalons pour une théologie du laïc*. Editions du Cerf. París, 1953. Excelente bibliografía hasta noviembre de 1951.

Philips, G., *Le rôle du laïc dans l'Eglise*. Casterman. Tournai-París, 1954. Traducción castellana: *La Misión del seglar en la iglesia*, de Julio Belloso de Francisco. Colec. Prisma. San Sebastián, 1956.

Varios, *Chrétiens dans le monde*. (Cahiers de la Pierre-qui-vire), Desclée, París, 1955. Contiene los siguientes trabajos:

Cosson, Y., *L'Irrealisme des croyants*.

Ayraud, P., *La profane et le sacré*.

Pamiro, V., *Exigences d'une spiritualité d'incarnation*.

Leclercq, J., *Responsabilité de l'Eglise ou responsabilité des chrétiens*.

Rostenne, P., *Espérance chrétienne et engagement dans l'histoire*.

Massenet, M., *Option politique et option chrétienne*.

Perrin, J., *Le sacerdoce royal des chrétiens et leur responsabilités apostoliques*.

Baresta, L., *Les laïcs sont-ils séparés*.

B Temas dogmáticos

Libros

- Actas del Primer Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos. 2 Tomos.*
Editado por el Comité Permanente de los Congresos Internacionales para el
Apostolado de los Laicos. Piazza San Calisto, 16. Roma, 1952.
- Alonso-Lobo, A., *¿Qué es y qué no es la Acción Católica?* Madrid, 1950.
- Arnold, X., Fr., *Die Frau in der Kirche.* Glock und Lutz, Nurnberg, 1949.
- Audet, L., *Nôtre participation au sacerdoce du Christ.* Laval University,
Quebec, 1938.
- Balthasar, H. U. von, *Der Laie und der Ordenstand.* Einsiedeln, 1949. Traducción
francesa: *Laïc et plein apostolat*, por E. Bernimont. La Pensée catho-
lique, 1949.
- Botte, Charlier, Robeyns, Capelle, *Le sacerdoce des fidèles. Cours et Conférences*
des Semaines Liturgiques, X, Louvain, 1934.
- Caryl et Portier, *La Mission des laïcs dans l'Eglise.* Chronique sociale, París, 1950.
- Chalendar, M., *La promotion de la femme à l'apostolat, 1540-1650.* Colmar.
París, 1950.
- Chavasse, Frisq, Denis, Garnier, *Eglise et Apostolat.* Casterman. París-Tournai,
1955.
- Civardi, L., *Manuale di Azione Cattolica*, 8ª ed. Vicenza, 1935. Traducción
castellana de la 6ª ed. por los Pbro. Cornelio Vignati y Juan B. Fourcade.
B. Aires, 1933.
- Civitas, 11 (1955-1956) cuaderno dedicado al tema del Laico en la Iglesia con
colaboraciones de teólogos de diversas nacionalidades.
- Congar et Varillon, *Sacerdoce et laïc.* Edit. Du Vitrail, París, 1947.
- Conninck, L. de, *Problèmes de l'adaptation en apostolat.* Casterman. París-
Tournai.
- Conversaciones Católicas Internacionales,
Documentos. *La eficacia temporal del cristianismo.* San Sebastián, 1952.
Documentos. *Obediencia y libertad de los católicos.* San Sebastián, 1954.
- Dabin, P., *L'Action Catholique, essai de synthèse.* Bloud et Gay. París, 1930.
L'Apostolat laïque. París, 1933.
- Dessauer, Fr., *Weltmann-Christ?* J. Knecht, Frankfurt a. M., 1955.
- Doncynne, A., *El intelectual católico.* Traducción castellana del R. P. Silvio
Schrijver o.f.m. Edic. Pax et Bonum. Bs. Aires, 1950.
- Dubarle, D., O. P., *Optimisme devant ce monde.* Foi vivante. París, 1949.
- Esteban Romero, A. A., *Sacerdotes y seglares.* Euramérica. Madrid, 1956.
- Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*, tomo VII (años 888-1057). *L'Eglise au*
pouvoir des laïques. E. Amman y A. Dumas. Bloud et Gay, París, 1948.
- Folliet, J., *Présence de l'Eglise.* Chronique social, Lyon, 1949.
Les chrétiens au carrefour. Lyon, 1947.
- García, M. A., *Presencia de los cristianos.* Euramérica. Madrid, 1956.
- Goerres, I. F., *Die leibhaftige Kirche. Gespräche unter Laien.* Frankfurt a. M., 1950.

- Hassevaldt, R., *Le Mystère de l'Eglise* (cap. 32, Apostolicité de l'Eglise; cap. 33, Problèmes d'Action catholique). Les Editions de l'Ecole. Paris, 1953.
- Hua, A., *Le rôle du laïcat dans l'évangélisation*, en el tomo *Evangélisation*. Union des oeuvres catholiques de France. Congrès National de Bordeaux, 1947.
- Journet, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*. Essai de Théologie speculative, II. La structure interne et son unité catholique. Secc. II, pp. 1001-1054. Desclée. Paris, 1951.
- Koester, H. M., *Die Magd des Herrn*. Lahn. Limbourg, 1947.
- Leclercq, J., *Penser chrétiennement notre temps*. Tequi. Paris, 1952.
- Lefebvre, G., O.S.B., *Liturgia y acción católica*. Traducción del Pbro. Enrique Rau. Gladium. B. Aires, 1940.
- Lubac, H. de S. I., *Méditation sur l'Eglise*. Aubier. Editions Montaigne. Paris, 1953.
- Montchenil, Y. de, S. J., *Aspects de l'Eglise* (cc. VIII, La situation du chrétien dans l'Eglise; XI, L'Eglise et l'ordre temporelle). Edit. du Cerf. Paris, 1949. *Mélanges Théologiques* (c. VI, Le rôle du chrétien dans l'Eglise). Aubier. Editions Montaigne. Paris, 1946.
- Mugnier, F., *Roi, Prophète, Prêtre avec le Christ*. (Le Christ et le Chrétien). P. Lethielleux, Paris, 1937.
- Orientierung 20 (1956), pp. 175 y ss. bajo el título: *Der Laie in der Kirche*, A. Sustar publica una perspectiva de la literatura teológica al respecto, con múltiples indicaciones bibliográficas sobre todo alemanas.
- Paván, P., *Apostolado de los laicos en el mundo moderno*. Ediciones Paulinas. Santiago de Chile, 1956.
- Perrin, P., *L'heure des laïcs*. Le Rameau, Paris, 1954.
- Pollet, V., O. P., *La Acción Católica y la teología tomista*. Traducción del Pbro. Cornelio Vignati. Gladium. B. Aires, 1939.
- Rahner, K., *La Libertad de palabra en la Iglesia*. Traduc. A. Born. Edic. Criterio. B. Aires, 1956.
- Rideau, E., *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*. Paris, 1945. *Présence a Dieu, présence au monde*. Edit. Ouvrières, Paris, 1953.
- Rocholl, E., *Vom Laienpriestertum*. Paderborn, 1940.
- Semmelroth, O. y Hofmann, L., *Der Laie in der Kirche*. Seine Sendung - seine Rechte. Paulinus Verlag, Trier, 1955.
- Solanges, Mons. de, *Le problème de l'apostolat dans le monde moderne*. Editions Spes. Paris, 1933.
- Soras, A. de, S. I., *Action catholique et action temporelle*. Editions Spes. Paris, 1939.
- Spiazzi, R. M., O. P., *La missione dei Laici*. Roma, 1952.
- Thils, G., *¿Apóstoles o testigos?* Desclée, Bilbao, 1953.

Artículos

- Adúriz, J., S. J., *Iglesia y Laicado*. Notas de Pastoral Jocista. Mayo-Junio 1954; pp. 25 y ss.

- Función específica del Laico en la Iglesia.* Notas de pastoral Jocista. Setiembre-Octubre 1954; pp. 5 y ss.; Traducción al francés en *Masses Ouvrières*, 109 (Junio, 1955), pp. 7 y ss.
- Unión, obediencia y autonomía de los católicos en su acción temporal.* A propósito de una Pastoral del Episcopado argentino; Estudios (B. Aires), Noviembre 1955, pp. 5 y ss.
- Ancel, A., Mons., *Le rôle du prêtre.* *Masses Ouvrières*, 55 (Junio-Julio 1950), pp. 62 y ss.
- Le prêtre face au monde ouvrier. Sacerdoce et laïc.* *Masses Ouvrières*, 58 (Nov. 1950), pp. 20 y ss.
- Arnold, X., Fr., *Bleibt der Laie ein Stiefkind der Kirche?* *Hochland*, 46 (1954), pp. 401 y ss.; 524 y ss.
- Die Kirche und die Welt des Laien.* *Universitas*, 7 (1952), pp. 701 y ss.
- Aubert, R., *Quelques études récentes sur la place du laïc dans l'Eglise.* *Colletanea Mechlin.*, 33 (1948), pp. 674 y ss.
- Aumont, M., *L'Engagement chrétien selon Ozanam.* *Revue d'Action populaire*, 1954, pp. 128 y ss.
- Balthasar, H. U. von, *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute.* *Civitas*, 11 (1955-56), pp. 196 y ss.
- Baumgartner, C., S. J., *Formes diverses de l'apostolat des laïcs.* *Christus* (París), 13 (Enero, 1957), pp. 9 y ss.
- Borne, E., *De l'éminente dignité des laïcs dans l'Eglise.* *La Vie Intellectuelle.* Diciembre 1953, pp. 21 y ss.
- Bourdeau, P., *Action catholique et répartition des pouvoirs dans l'Eglise.* *Masses Ouvrières*, 96 (Abril, 1954), pp. 7 y ss.
- Bouyer, L., *La signification de la confirmation.* *Supplément de la Vie Spirituelle*, 29 (15 Mayo 1954), pp. 162 y ss.
- Capelle, B., *Problèmes du "Sacerdoce royal" des fidèles.* *Quaestiones Liturgiques et Parois.*, 1940, pp. 81 y ss.; 141 y ss.
- Castelli de Llanos, E., *Nuevos Horizontes del Apostolado.* *Criterio* (B. Aires), 9 Diciembre 1948, pp. 560 y ss.
- Congar, Y. M., O. P., *Pour une théologie du Laïc.* *Etudes*, 256 (1948), pp. 42 y ss.; 194 y ss.
- Qu'est-ce qu'un laïc?* *Supplément de la Vie Spirituelle*, 15 (Nov. 1950), pp. 384 y ss.
- La participation des fidèles à l'offrande de l'Eucharistie.* *Lumière et Vie*, n. 7 (1952), pp. 54 y ss.
- Declercq, M., *Laïc et Eglise.* *Masses Ouvrières*, 52 (Marzo 1950), pp. 1 y ss.
- Delfosse, J., *La Parole est aux laïcs.* *La Revue Nouvelle*, 15 Dic., 1952, pp. 501-502.
- Denis, A., *Une moment de l'histoire ouvrière dans une vision de foi.* *Masses Ouvrières*, 46 (Julio 1949), pp. 33 y ss.
- Laïc et Eglise.* *Masses Ouvrières*, 83 (Febrero 1953), pp. 3 y ss.
- Derudi, N. J., *Posición del Laico en la Iglesia.* *Notas de Pastoral Jocista.* Julio-Agosto 1954, pp. 13 y ss.

- Didier, G., S. J., *Attente du ciel et travail en ce monde*. Masses Ouvrières, 108 (Mayo 1955), pp. 12 y ss.
- Etienne, J., *Engagement des femmes*. Masses Ouvrières, 118 (Abril 1956) pp. 30 y ss.
- F. D., *Note sur l'équipe Clergé-Laïcat*. Masses Ouvrières, 55 (Junio-Julio 1950) pp. 93 y ss.
- Fiches du Travail, Masses Ouvrières 87 y 88 (Junio y Julio 1953), pp. 47 y ss.; pp. 36 y ss.
- Gera, L., *Reflexión sobre clero y laicado*. Notas de Pastoral Jocista. Setiembre Octubre 1956, pp. 25 y ss.
- Gerlaud, M. J., *Action apostolique et action catholique*. Masses Ouvrières, 111 (Septiembre 1955), pp. 3 y ss.
Le Laïc, "homme d'esprit". Masses Ouvrières, 72 (Febrero 1952), pp. 9 y ss.
- Guerry, Mons., *La Action catholique spécialisée pour l'évangélisation des milieux de vie est-elle une action desincarnée?* Masses Ouvrières, 119 (Mayo 1956) pp. 28 y ss.
- Guitton, J., *Le laïc peut-il être prophète dans sa communauté?* Supplément de la Vie Spirituelle, 20 (15 Febrero 1952), pp. 66 y ss.
- Hasseveldt, R., *Mission de l'Eglise, mission du sacerdoce et mission du laïc*. Masses Ouvrières, 35 (Julio 1948), pp. 14 y ss.
Problèmes actuels de vie chrétienne et d'Action catholique. Masses Ouvrières, 53 (Abril 1950), pp. 7 y ss.
- Jouve, R., *Retour d'U.S.A. Physionomie du catholicisme américain*. Etudes, 259 (1948), pp. 179 y ss.
- Jouvenroux, Dr., *Quelle est la place du laïc dans l'Eglise?* Supplément de la Vie Spirituelle, 20 (15 Febrero 1952), pp. 74 y ss.
- Klostermann, F., *Katholische Aktion und "Aktion der Katholiken"*. Seelsorger, 23 (1952-1953), pp. 406 y ss.; 487 y ss.
- Laloire, M., *La misión del laico en la Iglesia*. Criterio (B. Aires), 24 Dic. 1956, pp. 911 y ss.
- Laros, M., *Die Stellung und Aufgaben des Laien in der Kirche*. Sanctificatio nostra, Werl-in West., 1953, pp. 193 y ss.
- Lavialle, R., *Le Congrès de l'apostolat des laïcs*. La Vie Spirituelle, 368 (Diciembre 1951), pp. 533 y ss.
- Malevez, L., *La fonction du laïc dans l'Eglise*. Revue du Clergé africain. Janvier 1952.
- Marshall, B., *Un eine neue Christenheit*. Theol. und soziol. Fragen um die Laienbewegung und der Versuch einer Lösung. Der grosse Entschluss, 11 (1955-56), pp. 313 y ss.; 400 y ss.; 453 y ss.
- Masses Ouvrières, *A propos de l'apostolat des laïcs*. 128, Marzo 1957, pp. 1 y ss.
- Masson, J., S. J., *Laïcs missionnaires ou Missionnaires Séculiers?* Nouvelle Revue Théologique, 1952, pp. 418 y ss.
- Mejía, J., *Homo ecclesiasticus*. Criterio (B. Aires), 9 Enero 1956, pp. 6 y ss.

- Montagne, R., *Le Congrès Mondial de l'apostolat des laïcs*. Supplément de la Vie Spirituelle, 20 (15 Febrero 1952), pp. 80 y ss.
- Montero, E. E. *La Acción Católica y la Hora 25*. Revista de Teología (La Plata), 6 (1952), pp. 64 y ss.
- Los Laicos y la Iglesia*. Revista de Teología (La Plata), 15 (1954), pp. 64 y ss.
- Mousse, J., S. J., *Resurrection et action temporelle*. Revue d'Action Populaire, 1955, pp. 383 y ss.
- Palmer, P. F., *The Laical Priesthood: Real or Metaphorical*. Theological Studies, 8 (1947), pp. 574 y ss.
- Pelland, L., *Le Sacerdoce des fidèles*. Sciences Ecclesiastiques, Montréal, 2 (1949), pp. 5 y ss.
- Ferrin, J. M., *Vocation laïque*. Masses Ouvrières, 86 (Mayo 1953), pp. 80 y ss.
- Plagnieux, J., *Théologie, spiritualité, apostolat... d'Eglise*. Masses Ouvrières, 126 (Enero 1957), pp. 5 y ss.; 128 (Marzo 1957), pp. 30 y ss.
- Ponferrada, G. E., *Teología para los Laicos*. Revista de Teología (La Plata), 6 (1952). pp. 85 y ss.
- Rahner, K., S. J., *Über das Laienapostolat*, publicado en Schriften zur Theologie B. II, pp. 339-373. Benziger. Einsiedeln, 1955; traducción francesa en Nouvelle Revue Theologique, 1956, pp. 3 y ss.
- Das eigentliche Apostolat der Laien*. Der grosse Entschluss, 10 (1954-1955), pp. 217 y ss.
- Bemerkungen zur Theologie der Säkularinstitute*. Orientierung, 20 (1956), pp. 87 y ss.
- Zur Theologie der Entsagung*. Ein Beitrag zum Verständnis der evangelischen Räte. Orientierung, 17 (1953), pp. 252 y ss.
- Rambaldi, G., *Sacerdozio gerarchico e sacerdozio non gerarchico*. Civiltà Cattolica (1941), 2, pp. 345 y ss.
- Ministri di Gesù Cristo e membra del Suo Corpo Mistico*. Civiltà Cattolica (1951), 3, pp. 59 y ss.
- Rondet, M., S. J., *Les chrétiens devant le monde moderne*. Perspectives allemandes. Christus (Paris), 8, pp. 557 y ss.
- Roustang, F., *La responsabilité apostolique des chrétiens*. Christus (Paris), 13, pp. 106 y ss.
- Sartori, L. M. A., O. F. M., *Fundamento sacramental do Apostolado dos leigos*. Revista Ecclesiastica Brasileira, 13 (1953), pp. 294 y ss.
- Sauras, E., O. P., *El laicado y el poder cultural sacerdotal*. ¿Existe un sacerdocio laical? Revista Española de Teología, vol. XIV (1954), pp. 274 y ss.
- Schwarzbauer, E., *Der Laie in der Kirche*. Theol. prakt. Quartalschrift, 97 (1949), pp. 28 y ss.; 107 y ss.
- Serrand, Z., *Pour une théologie du laïc*. La Vie Intellectuelle (Julio 1949), pp. 37 y ss.
- Sommet, J., S. J., *Devant le mystère de l'Eglise*. Revue d'Action Populaire, 1955, pp. 129 y ss.

- Sorras, A. de, S. J., *La Mission pastorale de l'Eglise hiérarchique a l'égard du Laicat catholique engagé dans l'action temporelle*. Revue d'Action Populaire, 1949, pp. 321 y ss.
- La vocation de l'Eglise dans le monde*. Revue d'Action Populaire, 1954, pp. 337 y ss.
- Les rôles respectifs du laïc, du prêtre et du religieux au sein de l'action ecclésiale*. Revue d'Action Populaire, 1954, pp. 673 y ss.
- Steiner, Fr., *Das Laienapostolat in der Katholischen Aktion*. Der grosse Entschluss, 10 (1954-1955), pp. 150 y ss.
- Thils, G., *Le pouvoir culturel du baptisé*. Ephemerides Theologica Lovaniensis, 15 (1938), pp. 683 y ss.
- Tromp, S., S. J., *Actio Catholica in Corpore Christi*, Doctrinalia et Bibliographia. Periodica de re morali, XXV (1936), pp. 1 y ss.; 89 y ss.; 105 y ss.
- Verhaghe, I., *Mission de la femme*. Masses Ouvrières, 118 (Abril 1956), pp. 60 y ss.
- Willock, E., *Vocation des laïcs*. Masses Ouvrières, 90 (Sept. 1953), pp. 3 y ss.
- Wright, L., *The apostolic role of the University graduate*. Downside Review, 1952-1953, pp. 51 y ss.

C Temas de Derecho Canónico

Libros

- Caron, P. G., *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*. Milán, 1948.
- Hofmann, L. y Semmelroth, O., *Der Laie in der Kirche. Seine Sendung - seine Rechte*. Paulinus Verlag, Trier, 1955.
- Keller, H. y von Nell Breuning, O., *Das Recht der Laien in der Kirche*. Heidelberg, 1950.
- Roser, E., *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht*. Wurzburg, 1949.
- Sabater March, J., *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*. Herder. Barcelona, 1954.
- Vromant, G.-L., Bongaerts c.i.c.m. (Scheut), *De Fidelium Associationibus*. Editio altera aucta et emendata. Desclée de Brouwer. Museum Lesianum, 1955.

Artículos

- Koehler, O., *Der Laie in katholischen Kirchenrecht*. Stimmen der Zeit, 146 (1950), pp. 43-53.
- Useros, M., *Aspectos eclesiológico-canónicos del problema del laicado cristiano*. Revista Española de Derecho Canónico, X (1955), pp. 609-646.

D Espiritualidad

Libros

- Capelle, B., *Pour une meilleure intelligence de la Messe*. Louvain, 1946.
- Dohen, D., *La Sainteté des Laïcs*. Paris, 1953.
- Dondeyne, A., *La physionomie spirituelle du chrétien de demain*, en *L'Homme nouveau*. Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre. E. Nauwelaerts. Louvain, 1947.

Hernández de Garnica, J. M., *Perfección y laicado*. Editorial Patmos. Madrid, 1957.
 Montcheuil, Y. de, S. J., *Problèmes de Vie Spirituelle*. Especialmente los capítulos: I. Pour un apostolat spirituel. IV. Remarques sur la conception catholique de la vocation. VI. S'engager sans conditions. X. Le mystère de Nazareth et la redemption du travail. XVI. Vie chrétienne et action temporelle.

Thibaut, G., O. S. B., *Petit bréviaire de laïcs*. Brepoles. Torhout, 1948.

Lefebvre, G., O. S. B., *Liturgia y Acción Católica*. Gladium. Buenos Aires, 1940.

Artículos

Bedoyere, Conde Michael de la, *Secular Spirituality*. Life of the Spirit. Enero 1952.
 Bordet, Ch., *La Sainte Ecriture, base et aliment d'une spiritualité des laïcs d'Action Catholique*. Masses Ouvrières, 51 (Febrero 1950), pp. 5-39.

Congar, Y., O. P., *Au monde et pas du monde*. Principales valeurs d'une "spiritualité" des laïcs engagés dans le monde. Supplément de la Vie Spirituelle, 20 (15 Febrero 1952), pp. 5-47.

Danielou, J., S. J., *Obéissance a Dieu et engagement temporel*. Etudes, 280 (1954), p. 289.

Folliet, J., *Spiritualité des laïcs*. Foyers. Junio 1949.

Giraud, L., *Spiritualité mariale et militants d'Action catholique*. Masses Ouvrières, 44 (Mayo 1949), pp. 21-47.

Grangette, J., O. P., *Autour d'une spiritualité des laïcs*. Supplément de la Vie Spirituelle, 20 (15 Febrero 1952), pp. 49-65.

Hasseveldt, R., *Elements d'une spiritualité des laïcs en tant qu'engagés par leur vie et leur action dans le monde profane et la société temporelle*. Cahiers du Clergé Rural, Oct. 1949. Extractado en Masses Ouvrières, 49 (Nov. 1949), pp. 85-89.

Hoester, M. D., O. P., *Theologie und Heiligkeit*. Eine kritische Entgegnung. Neue Ordnung, 4 (1950), pp. 113-121.

Lochet, L., *Situation spirituelle du laïc*. Christus (Paris), nº 13 (Enero 1957), pp. 64 y ss.

Plé, A., O. P., *Mises au point et suggestions*. Supplément de la Vie Spirituelle, 15 (1950), pp. 91-100.

Retif, A., *Les Jeunes et la Mission lointaine*. Christus (Paris), 2 (Abril 1954), pp. 112-121.

Segura, E., *¿Cristianismo de Trascendencia o Cristianismo de Encarnación?* Revista de Teología (La Plata), 14 (1954), pp. 66-71.

Serrand, A. Z., O. P., *Sur une "spiritualité" des laïcs*. Supplément de la Vie Spirituelle, 15 (1950), pp. 393-415.

Thalhammer, D., *Gibt es eine arteigene Laienspiritualität?* Der grosse Entschluss, 11 (1955-1956), pp. 58 y ss.

Fragen um eine Laienvollkommenheit. Der grosse Entschluss, 9 (1953-54), pp. 242-45; 313 y ss.; 379 y ss.

Das Richtbild der christlichen Laienvollkommenheit. Der grosse Entschluss, 10 (1954-55), pp. 147 y ss.

Die evangelischen Räte und der Stand der Weltchristen. Der grosse Entschluss, 8 (1952-53), pp. 238 y ss.

Varillon, F., *Pour une spiritualité des laïcs, réflexions et expériences. Christus* (Paris), 2 (Abril 1954), pp. 46-69.

Valeur spirituelle de l'action temporelle. Masses Ouvrières, 71 (Enero 1952), p. 38.

Wulf, G., *Grundfragen einer Laienaseze. Geist und Leben*, 23 (1950), pp. 311-315.

Todo este número está dedicado al tema del Laico ante la santidad cristiana.



RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

E. HUFFER, S. J., *Wat is logistiek?* Bijdragen (uitgegeven door de philosophische en theologische faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse jesuiten-Maastricht-Leuven-Nijmegen), 1952, pp. 387-400.

Expone los elementos de la logística. La define como ciencia que estudia los razonamientos deductivos y la distingue de la lógica clásica por la simbolización completa de sus temas de estudio y por la construcción formalizada; estas dos características, junto con ciertos problemas metalógicos, determinan sus rasgos esenciales. Su trabajo abarca tres partes: simbolización, construcción axiomática y metalógica. Después de distinguir constantes y variables, expresa que la logística aplica completa y consecuentemente la simbolización que adopta. Analiza brevemente la lógica proposicional, los símbolos que maneja fueron utilizados por el Canónigo Feys en su "Logistick". Aplica el método de las matrices y enumera diez leyes fundamentales. La lógica de términos abarca la lógica de predicados, la lógica de clases y la lógica de relaciones. En la construcción formalizada están expuestos los elementos de la axiomática. El resumen que realiza es notable y digno de encomio. En la metalógica o semiótica distingue las tres partes que enumera Morris: semántica, sintaxis y pragmática. Concluye estudiando la relación entre filosofía y logística. Sostiene que la lógica clásica se relacionó más o menos estrechamente con las concepciones filosóficas. La logística, por el contrario, se ha separado constituyendo su propio territorio, el de la ciencia que trata la deducción; por consiguiente, como ciencia exacta pura, en su dominio no presupone ningún sistema filosófico. En sus comienzos estuvo unida al positivismo nominalista pero en la actualidad se la considera como un instrumento deductivo que puede ser usado legítimamente por toda ciencia; es así como existen logísticos partidarios de una filosofía realista.

El plan adoptado es el corriente en los manuales de logística. Desde este punto de vista el artículo es impecable. Sin embargo, creemos que la exposición de la lógica formal debe encararse de otra manera. Para un lector corriente es difícil ver la conexión que existe entre su lógica (la de la segunda intención, la del silogismo, etc.) y esta nueva lógica. El camino podría ser éste: inclusión de la silogística dentro de la lógica de términos, estudiando previamente las *consecuencias*, incorporadas ahora en la lógica proposicional. Desde aquí puede continuarse con los otros temas de los *Principia mathematica* y de las lógicas no-bivalentes (modalidad, plurivalencia, intuicionismo y combinatoria),

sin olvidar, desde luego, las teorías metalógicas. Se debe ver con claridad que la lógica formal es una sola, y que la exposición actual incorpora los elementos tradicionales sin olvidar el progreso de la ciencia. No se debe caer en la repetición de una lógica del siglo XVII (aun cuando se trate v. g. del libro de Gredt, escrito sobre la falsilla de Juan de Santo Tomás, y sea el mejor de los textos de la lógica tradicional), ni tampoco en la construcción ideal de una lógica que se obstina en negar la tradición, o al menos en no manifestarla, como si la logística fuera *otra* lógica distinta de la que se inició con Aristóteles en los Primeros Analíticos.

ALBERTO J. MORENO

SIEGMUND, G., *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises.* (16,5 x 23,4 cms.; 445 págs.). Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg, Verlag Herder, 1950.

La obra de Siegmund se suma al esfuerzo de otros escritores alemanes que, partiendo de las ciencias experimentales, en las que cada uno de ellos es especialista, hacen *metafísica*, y luego la coronan con una *teodicea*.

La característica general de estos escritores la definiríamos por un doble aspecto: positivamente, representan un esfuerzo de superación del planteo cientista, un laudable esfuerzo de *transcendentalización* del punto de partida, que les permite acercarse, en forma convergente, hacia la metafísica tradicional, hacia la filosofía primera aristotélico-tomista; pero junto a este aspecto positivo y laudable, señalaríamos una *limitación* de enfoque, que los encerraría en una metafísica que se ha llamado regional, y que no les permitiría llegar más allá de una teodicea que llamaríamos existencial, en cuanto limitada a la prueba de la existencia de Dios, y a la constatación de una serie de resonancias religiosas, de tipo igualmente vivencial, en el mismo hombre de ciencia.

En cuanto al primer aspecto, positivo, de rehabilitación de la metafísica, a partir de una habilitación personal científica, ha sido observado, con acopio de nombres de autores y de matices personales, por Hollhuber, I., *„Eutanasia o resurrección de la Metafísica?“,* Espíritu (Barcelona), V (1956), pp.100-113. Mientras la orientación teológica de tal rehabilitación metafísica, aun en ambientes protestantes de Alemania, la señalan breve pero exactamente Buchel, W., Haas, A., *Gott und Natur*, Stimmen der Zeit, 150 (1951-1952), pp. 70-73.

Y la limitación implicada, de hecho aunque no necesariamente, en tales esfuerzos, la señaló sobre todo Guggenberger, A., *Orientations métaphysiques dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Revue Philosophique de Louvain, 51 (1953), pp. 451-554: traducción francesa, ampliada, de la introducción que el autor hizo, en lengua alemana, a la obra de F. Van Steenberghen, *Ontologie*. Köln, 1953.

Lo dicho nos permite situar la obra de Siegmund dentro de su ambiente intelectual. En cuanto a la personalidad del mismo Siegmund, recordemos su

antropología filosófica (metafísica) que en lo esencial abarca tres obras: *Der Mensch in seinem Dasein* (cfr. *Ciencia y Fe*, XI [1954], nn. 37-38, pp. 121-124), *Mensch und Tier* y *Die Natur der Menschen*. Y, en la línea teológica, mencionaremos dos anteriores: *Jesus Christus heute* y *Gott heute*.

Viniendo ahora a la obra que juzgamos, digamos que es la segunda edición, mejorada, de la publicada antes de la guerra con el mismo título. Sobre esta segunda edición un colaborador publicó hace algunos años una reseña bastante detallada, que recomendamos, y que nos dispensa a nosotros de entrar ahora en los mismos detalles (Cfr. Llambías de Acevedo, J. *Ciencia y Fe*, VIII [1952], n. 29, pp. 87-92).

Digamos en general, suniando nuestra aprobación a la de otros críticos (Geiger, L.-B., *Revue des Sciences Philosophique de Louvain*, 52 [1954], pp. 180-182), que la obra de Siegmund es, en su género, la más completa que poseemos: sobreabundante en datos biológicos bien elegidos, y completados con elementos propios de la vida humana, llega a probar, por la finalidad intrínseca y concreta del ser viviente, que existe Dios. Y el recurso que hace a la contingencia del ser viviente, para llegar realmente a la Primera Causa creadora e infinita (p. 180 y ss.), y no meramente a una Inteligencia Arquitectónica (демиurgo), a nosotros nos parece muy conveniente y hasta necesario, cuando se trata de probar, frente a oyentes ejercitados en la crítica científica, la existencia de Dios personal (Cfr. Pita, E. B., *Theodicea*, Summa Philosophica Argentinensis, vol. VI, p. 87).

En cambio, nos parece que se podría matizar un poco la otra limitación, antes indicada, y que hace de esta obra de Siegmund un ejemplo típico de metafísica regional. Esa limitación aparece precisamente cuando el autor comenta y critica la prueba de Santo Tomás (pp. 55 y ss.) basada sobre el orden (finalidad intrínseca) del mundo, y a la que el Santo Doctor le ha dado una doble redacción: *CG., I, c. 13* y *I, q. 2, a. 3*. Según esta crítica, Santo Tomás habría supuesto (no probado) que en el orden inorgánico hay una finalidad natural; y, además, habría supuesto (apriorísticamente) que el principio de finalidad tenía un alcance universal.

Prescindiendo del aspecto histórico, o sea, no haciéndonos fuertes en una interpretación personal más benigna respecto del mismo Santo Tomás, creemos que el principio de finalidad tiene *apriorísticamente* un valor universal, con tal que este *apriorismo* se lo entienda, ni meramente en sentido kantiano (peyorativo), ni en sentido meramente pre-kantiano (que sin duda fué el de muchos comentaristas de Santo Tomás).

Aquí late un problema, que es el del origen de la metafísica en el hombre: y mientras vemos que unos, *tal vez por exceso de tradición*, buscan un *apriori formal y abstracto*, del que se deducirían por análisis todos los demás principios metafísicos, y que se irían aplicando a los hechos, de modo que los principios abstractos, y no las experiencias, serían el comienzo del filosofar; vemos, en cambio, que otros, más en contacto con las inquietudes modernas, y que han vivido *tal vez excesivamente* el problema kantiano, evitan todo apriorismo, y buscan en la misma experiencia el más seguro comienzo del filosofar. Y por

oposición a los primeros, estos últimos no se contentan con cualquier experiencia, sino que buscan una experiencia científica segura, no deformada por ningún apriorismo vulgar. Y nos parece que estos últimos, fautores de las llamadas metafísicas regionales, se han dejado encerrar inconscientemente en una región de la experiencia humana, no viendo sino dos imposibilidades experimentales: la experiencia que llaman *vulgar*, y por tanto lábil y perecedera; y la experiencia *científica*, que sería la única que ofrecería un comienzo seguro y permanente del filosofar humano.

Nosotros vemos otra posibilidad experimental, que, aunque no es científica en el sentido ordinario, no por eso es vulgar en el sentido opuesto. Es una experiencia humana, original y primitiva, que nace con el hombre, y que durará mientras dure el hombre. Es una experiencia común a todos los hombres, aunque unos reflexionan sobre ella hallándose *en el mundo*; y otros más bien la sienten *en sí mismos*. Ambos son los verdaderos metafísicos que hoy, de acuerdo a la disyunción de Heidegger, habría que llamar los defensores de la verdadera ontología. Esta ontología del ser y del obrar en cuanto tales, con sus principios materialmente apriori, es el comienzo del filosofar de los metafísicos tradicionales (como Van Steenberghe, en su *Ontologie*), como lo es también de los fenomenólogos tradicionalistas (como Brunner, en su *Stufenbau der Welt*).

Tal vez la crítica que Siegmund dirige contra Santo Tomás, la merecen algunos de sus discípulos, precisamente los que se llaman tomistas por antonomasia. Es la crítica que otros discípulos de Santo Tomás dirigieron siempre a dichos tomistas: por ejemplo, Regnon en su *Metaphysique des Causes*, y Descoqs en sus artículos de *Archives de Philosophie* (Cfr. por ejemplo, II [1924], Cahier II, *Bibliographie critique: Le concurs divin et saint Thomas*, pp. 177-179).

Para limitarnos al último autor citado, éste decía que se daba (en una interpretación de Santo Tomás) una experiencia de la actividad *en cuanto tal*, y no meramente de la pasividad; y nosotros añadimos expresamente que esa experiencia de la actividad en cuanto tal, nos es dada con sus *exigencias implicadas* en ella; y que, por tanto, esas mismas exigencias rigen (axiomáticamente) a toda actividad concreta. De modo que la misma experiencia de la actividad *en cuanto tal*, es simultáneamente una experiencia del *principio universal* que rige a cualquier actividad (y este principio es, de hecho, el principio de finalidad metafísica). Y aunque la expresión abstracta de dicho principio es *a posteriori* respecto de la experiencia (y en esto coincidimos con la crítica que Siegmund hace del exagerado apriorismo), su sentido metafísico es *a simultáneo* con la misma experiencia, si comparamos ambas cosas en el tiempo; aunque sabemos que ese mismo sentido metafísico es *natura prior* respecto de cualquier experiencia concreta.

Hemos insistido en todos estos puntos de vista (y hemos subrayado las distintas frases-claves de nuestra exposición) porque creemos que así se puede aprovechar la riqueza innegable del libro de Siegmund; a la vez que se admite hasta cierto punto la crítica que él hace de cierto exagerado apriorismo.

DEMETRIO VILLANUEVA MEJÍA, *La duración supra-oposicional. Ensayo de una metafísica de la duración*. (21 x 16 cms.; 344 págs.). Lima, 1956.

El título nos recuerda una conexión con la filosofía de la duración bergsoniana, que el autor reconoce paladinamente desde las primeras palabras del prólogo. Nos dice que fué discípulo y admirador de Bergson, a quien dedicó su tesis doctoral titulada *La filosofía del bien y del mal*; en ella trataba de aplicar los principios de la filosofía bergsoniana de la duración al problema de los valores, y, especialmente, al ético.

Pero posteriores reflexiones han distanciado al autor de sus puntos de vista bergsonianos, y esta distancia se ha fundado en el descubrimiento de una distinción (que es la base del pensamiento y de la filosofía de esta obra), entre la duración por una parte y el movimiento, el cambio y la creación por otra. Villanueva Mejía concibe la duración como irreductible al movimiento, al cambio, a la creación, y aun a todas las demás realidades o categorías filosóficas, llegando así a la conclusión de que la duración, como tal, es lo Absoluto, lo absolutamente universal, "que penetra y envuelve todas las cosas, sin confundirse con ninguna". El mismo ser no es, para el autor, "lo más universal de todo" (lo auténticamente trascendental), sino la duración, ya que ésta "al penetrar y envolver a todas las cosas, penetra y envuelve no solamente al ser, sino también a lo que no es sino valor. Y si la duración engloba tanto al ser como a los valores, es incontestable que es más universal que el ser y que el valor. Sólo hay ser y valores en cuanto y mientras hay duración" (p. 6).

Sobre esta intuición fundamental construye el autor toda una filosofía, en la que analiza los principales problemas partiendo de la metafísica de la duración. Así como la metafísica del ser condiciona todos los problemas particulares, de la misma manera el autor ha condicionado a la metafísica de la duración, los de la filosofía. En una primera parte, estudia la duración y la relatividad, con atención particular a la teoría de la relatividad, en relación con el tiempo; en la segunda parte, la duración y la relatividad respecto del espacio y el movimiento. Después de haber desglosado la duración, propiamente tal, de aquellos otros factores que podrían confundirse con ella, como el tiempo, y el movimiento, estudia el autor en la tercera, cuarta y quinta parte, problemas metafísicos, como el de la creación del mundo y en el mundo, el de las esencias y los valores, el del conocimiento, la libertad y la persona, haciendo excursiones hacia concepciones filosóficas clásicas y modernas, como las de Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, etc., etc.

La enumeración es suficiente para comprender las proyecciones que a su concepto de la duración ha dado el autor. Tratemos de precisar algo más su idea central y algunas de sus aplicaciones, ya que resultaría demasiado extenso detenernos en todas.

Adelántase una breve advertencia sobre el *método* por que el autor ha llegado a su concepción de la duración. Este consiste en una combinación de la intuición y la dialéctica, y por cierto, de la "intuición de la duración", en cuanto

tal, como fondo de todas las demás intuiciones reales. En la intuición de un objeto (sensible o no sensible), de una mutación o de un proceso, percibimos algo más, es decir, la intuición de la duración del objeto, la mutación y el proceso, que no pueden ser intuídos, sin intuir su duración. Así aparece cómo "la intuición de una duración, que es la intuición de lo "Absoluto", funda todas las demás intuiciones "tanto las intuiciones intelectuales (como, por ejemplo, la intuición intelectual de las esencias), como las intuiciones de contenidos alógicos, irracionales (como, por ejemplo, el percibir sentimental de la belleza)" (p. 19). Ahora bien, como la intuición de la duración abarca todo lo contrario y todas las oposiciones, tiene un carácter dialéctico, y por eso, se habla de la duración supra-oposicional (p. 20).

Determinado el método, pasa ya el autor a su analítica de la duración. La duración, como tal, no tiene una esencia determinada, sino que es el fundamento de todas las esencias. No puede en consecuencia definirse, ya que la duración, como tal, no tiene esencia, puesto que penetra todas las esencias sin confundirse con ninguna (p. 27). Lo que puede de ella decirse es que se la percibe o se la intuye en toda otra intuición. "Es imposible intuir un ser o un valor sin intuir su duración. Es decir, cierta intuición de la duración está en cada caso ya en la base de toda intuición de un ser o valor" (p. 28). En este sentido, la duración es algo absolutamente universal o trascendental. Y no sólo hablando de los objetos reales, sino también de los ideales o de las esencias. No se puede concebir una esencia, sin duración en el orden ideal. Y la misma divinidad supone ya la duración, pues no podemos concebir a Dios, sino durando. "No nos cansaremos de repetirlo, dice el autor, que una cosa puede tener una duración larga o corta, limitada o ilimitada, pero siempre una duración, que no hay cosa alguna en que la duración se reduzca a cero, porque esto equivaldría a negar su existencia" (p. 29).

Para el autor, es, pues, la duración, lo Absoluto. Pero, según él, la duración absoluta no se distingue del tiempo, sino que se identifica con él; y, por tanto, el tiempo no es sucesión, ni mutación, sino duración; la sucesión supone ya el tiempo, y por lo mismo, el tiempo y la sucesión no se identifican (p. 34). En esto se opone el autor tanto a Bergson, como a la tesis clásica aristotélica, recogida por la tradición escolástica, para la cual, tiempo y sucesión, son realmente idénticos. El autor insiste en que el tiempo está más allá de la sucesión, y presupone que el ser temporal no dura, si distinguimos o identificamos el tiempo y la sucesión (pp. 34-35).

Esta identificación del "tiempo" con la "duración" misma resulta confusa, a no ser que se cambien los conceptos o las suposiciones de los términos. La duración como tal, abarca diversos tipos, es decir, la duración permanente y sucesiva, la eterna y la temporal. Por eso, no nos explicamos cómo el autor puede oponerse a la explicación de Balmes, quien distingue con la filosofía clásica, la duración en general, y la duración temporal, es decir, sucesiva. Por eso, no hay ninguna dificultad en admitir que un ser temporal, en que hay sucesión y mutación, dura, es decir, con duración sucesiva. El concepto de duración

implica simplemente "permanencia en el ser" o en la realidad, y esta permanencia se cumple tanto en la eternidad, como en el tiempo, tanto en la duración simultánea, como en la sucesiva. Creemos que sería necesaria una revisión de los conceptos de duración con sus diversas especies, y de tiempo en particular, aprovechando mejor los análisis de la filosofía clásica, que en este punto nos parece correcta.

Otro punto, en el que se requiere una mayor precisión, es la explicación de la creación. Según el autor, la creación del mundo no puede ser, propiamente hablando, una creación de la nada. Admite ciertamente, que ni la vida ha podido provenir de la materia sola, ni la materia ha podido ser creada sin la vida (p. 124). Pero niega que la creación haya podido realizarse partiendo de la nada (p. 128). En verdad, el primer argumento no es convincente. "Si admitimos, dice el autor, que antes de la creación del mundo y del hombre, sólo existía Dios, sin que existiera nada fuera de Él, y, por ende, que la nada, el no ser, precede al acto creador, tendríamos necesariamente que admitir que Dios, antes de la creación, no era un Dios personal ni creador, y que, por tanto, no era Dios. Veamos en qué razón: si Dios (como diría Scheler) —en tanto persona— existe únicamente en la realización de actos intencionales, y si todo acto intencional apunta esencialmente a algo distinto de él, ¿cómo antes de la creación del mundo, Dios podía realizar actos intencionales, si, por hipótesis, no había ninguna cosa distinta de Él a que se dirijan sus actos" (p. 128). Es fácil comprender que esta argumentación olvida que Dios no necesita de objetos externos a Él para ejercer su vida intencional, sino que en sí mismo tiene su máximo y perfecto objeto de conocimiento; olvida también que si la creación es necesaria para afirmar la personalidad de Dios, Dios dependería de las cosas extrañas e inferiores a él para constituirse como persona, carecería de la libertad en sus acciones externas, etc., etc., lo que conduciría a un abierto panteísmo. Otra dificultad que el autor tiene para admitir la creación de la nada, se funda en que, en tal caso, la nada "precedería" a la creación del mundo (p. 129), y éste habría comenzado en algún tiempo, lo que es inadmisibles para el autor (p. 130). Esta es la misma dificultad que ya indujo a Aristóteles a afirmar la eternidad de la materia, del movimiento y del tiempo, dificultad ya resuelta por los escolásticos, cuyas explicaciones consideramos válidas frente a las objeciones del autor, sin contar las dificultades positivas que desde el punto de vista metafísico y matemático implicaría una existencia eterna del mundo.

Pero, en general, el autor desarrolla con acierto sus temas coordinándolos con su concepción de la duración. Así, por ejemplo, es interesante la teoría del concepto, explicada en las pp. 194-201. La refutación del principio hegeliano de la tesis del conocimiento (pp. 203-204). El análisis de la teoría de Kant, con su observación fundamental de que el escollo del kantismo es la falta de la idea de la intuición de las esencias (p. 215), y las precisiones que hace a los existencialistas.

Por eso, nos parece en conjunto la obra de un valor innegable, aun cuando ciertas doctrinas requieren, a nuestro parecer, una mayor precisión de enfoque.

En cuanto a la intuición fundamental de la obra, es decir, la duración como lo absoluto, creemos que el autor ha captado un aspecto fundamental del ser, es decir, que el ser, es, existe, dura. Más todavía, nos parece que en realidad lo que el autor concibe como "duración" es al "ser" en cuanto ser, no al ser concebido como "ente", sino al ser como "fundamento de los entes y de toda realidad". Así, sería (si no hemos comprendido mal al autor) fácil substituir el término "duración", en el sentido en que el autor lo concibe, por el término "ser" en toda la obra.

En conjunto, creemos que se trata de un trabajo serio, fruto de una mediación sistemática, fundada sobre un conocimiento de las doctrinas fundamentales filosóficas. Esperamos que el autor continúe y precise más su concepción metafísica, que constituye un esfuerzo original en el panorama de la filosofía hispanoamericana.

I. QUILES, S. L.

RAFAEL GARCÍA BÁRCENA, *Redescubrimiento de Dios* (Una filosofía de la Religión). (24 x 16 cms.; 178 págs.). Editorial Lex. La Habana, 1956.

Una prueba de la existencia de Dios, fundada en la necesidad de admitir la existencia de un correlativo objetivo de nuestras tendencias, he aquí el núcleo central de la obra. En torno aparecen otros problemas secundarios que justifican el subtítulo, además de que se discuten, por así decirlo, los fundamentos de toda filosofía de la religión.

El autor se basa en un análisis metódico de la realidad humana en sus tres etapas, biológica, psíquica y espiritual. La vida humana y la vida en general es concebida como un todo funcional (p. 18), y, por tanto, no es posible desligar las necesidades vitales del mundo en torno o del objeto correspondiente a las mismas. En el plano inferior la tesis se halla perfectamente comprobada.

En el mundo biológico, la irritabilidad es la expresión de una necesidad intrínseca que es, como dice el autor, una cualidad funcional inmanente (p. 27), que tiene también la función reveladora de las necesidades vitales, del objeto necesitado y de su presencia en un medio determinado (p. 33).

En el orden de la vida psíquica la intencionalidad corresponde a la irritabilidad en lo biológico, y tiene exactamente las mismas funciones. El autor realiza interesantes análisis, especialmente sobre la significación gnoseológica de la intencionalidad (p. 52), y, en conjunto, muestra cómo ella se refiere y denuncia la presencia de objetos trascendentes, ya se trate de actividades intelectivas, afectivas o volitivas.

Con estos antecedentes pasa el autor a un plano superior, es decir, a lo que él llama la "vida espiritual", que está necesariamente conectada con objetos absolutos, con lo absoluto (p. 71). Y en este plano la fe es el correlato de la intencionalidad en lo psíquico y de la irritabilidad en lo biológico. Lo espiritual

está, para el autor, inmediatamente conectado con lo absoluto. Pero también se halla conectado con el sujeto, individuo humano, el espíritu individual (p. 72), y con la "corriente" de procesos psíquicos, que el autor denomina la persona humana (ibid.), terminología inspirada en Scheler y que tiene los inconvenientes de la metafísica actualista, pues la "persona" no puede ser una serie de los actos de trascendencia, sino el sujeto que por los actos llega a la trascendencia.

Los objetos absolutos, a los que se refiere la vida espiritual —continúa el autor—, "no pertenecen al mundo natural", por lo cual "resulta imposible localizarlos, hacerlos objeto de experiencia inmediata" (p. 78).

Precisamente porque estos objetos no pueden ser "inmediatamente experimentados", ni conocidos, han de ser aprehendidos por la fe, por un acto de fe y no por una experiencia ni demostración racional.

El autor realiza, a partir de este presupuesto, interesantes análisis para mostrar cómo los objetos del mundo espiritual y, en último término, lo absoluto, es real, y para ello, parte de la "necesidad vital" que el hombre tiene de los objetos absolutos mentados por la intencionalidad espiritual, es decir, por la fe.

Establece el hecho de que "el hombre es el ser viviente excepcional con necesidades que no pueden satisfacerse con objetos de este mundo" (p. 79). Y muestra cómo estas necesidades del hombre se hallan incluidas en una "totalidad" (p. 103), de la cual son parte, y que, sin ella, carecerían de sentido. Deberíamos, pues, admitir que esta intencionalidad espiritual es un absurdo sin la realidad del objeto absoluto a que ella se dirige. García Bárcena analiza los diversos aspectos de lo que llama él la fe, es decir, su significación vital, su significación gnoseológica, y su experiencia vital integral, para concluir en la "realidad" de los objetos metafísicos, a que por la fe tendemos.

El problema que surge es el del valor de la fe misma en cuanto tal, en último término. El autor responde que efectivamente "no podemos apelar a la necesidad de la vida humana, de que ella y sus objetos tengan carácter absoluto, para postular la absolutidad de la vida y de esos objetos, pues si la eficacia de la vida está en discusión, si no está demostrada la absolutidad de su sentido, ninguna de sus demandas —entre ellas la absolutidad de la realidad que constituye la vida misma— puede tener garantía de validez". A esta dificultad responde que "para que su vida humana pueda merecer permanentemente la confianza del hombre, éste necesita que haya un fundamento absoluto de la misma, capaz de garantizarle que ella posee un sentido positivo y que ese sentido permanecerá inmutable para la especie en todas las circunstancias, épocas y lugares. Ese fundamento absoluto tiene que ser el primer objeto metafísico de que ha de partir la fe" (p. 155). De esta manera, consecuente el autor con su concepción de que lo metafísico y absoluto es inexperimentable (p. 148), sostiene que todo nuestro conocimiento del mundo trascendente y aún toda la ciencia y toda la filosofía, están presuponiendo este acto fundamental de fe en

el sentido último y total de la vida humana: "no puede haber filosofía si no hay inferencias, y no puede haber inferencias si no hay fe en el sentido positivo de la vida. La fe, por tanto, está presupuesta en el hacer filosofía" (p. 149). A nosotros nos parece que el autor está llamando aquí "fe" a lo que en realidad es algo más que un acto de simple creencia. El "sentido de la vida" lo captamos en un conjunto de hechos y de experiencias, que sobrepasan el conocimiento puro propio de un acto de fe. No participamos de la opinión del autor, de que lo absoluto y lo metafísico como tal es inexperimentable. (Mucho menos admitiríamos la inexperimentabilidad de la realidad del mundo físico y de lo psíquico; pp. 129-146). Cada vez se confirma más la filosofía en la realidad de lo que los modernos están llamando la "experiencia metafísica", y creemos que, cuando García Bárcena apela a un acto de fe, está de hecho apelando a una "experiencia metafísica" del absoluto, en la que y por la que afirmamos el sentido definitivo de la vida humana.

Interpretado en esta forma el autor, coincidimos en el conjunto de su desarrollo que nos parece llevado admirablemente, sobre todo en los análisis que muestran la apertura del hombre a lo absoluto, y la íntima conexión de la ciencia con la fe. Subscribimos así la palabra final de que "la ciencia, llevando su rigor hasta el máximo, arriba entonces a un redescubrimiento de Dios" (p. 161).

I. QUILES, S. 1

PAUL ROSTENNE, *La fe de los ateos*. Introducción a una concepción cristiana de la historia. (18 x 13 cms.; 259 págs.). Fomento de Cultura. Valencia, 1956.

Como lo indica el subtítulo, el autor, "un joven profesor belga, profesor y crítico, que ha ganado ya mucho prestigio en su país", según nos dice el prologuista Daniel-Rops, este libro enfoca el problema de la evolución histórica del cristianismo, en la cual se halla envuelta la evolución histórica del paganismo anterior al cristianismo y del ateísmo que se ha desarrollado en el tiempo moderno. Precisamente el punto central es la explicación misma del fenómeno del ateísmo extendido al amparo de la laicización de Occidente.

Rostenne ha decicado al tema una profunda meditación, descendiendo hacia las diversas ramificaciones del fenómeno; su interpretación es realista, pero al mismo tiempo llena de esperanza. Según esto, podemos decir que de las tinieblas mismas brota la luz, que el ateo está él mismo confesando su deficiencia y llamando al cristianismo, y que el Viernes Santo implica necesariamente la Pascua luminosa, por utilizar la metáfora con que el autor cierra su libro.

Lo peor es la pérdida de la conciencia. El ateísmo es un producto natural, dentro de las posibilidades de la *libertad humana*, y por eso, en sí mismo, es una afirmación del espíritu. Pero al mismo tiempo es una confesión y reco-

nocimiento de la pobreza del hombre como tal. Por eso el ateo que quiere buscar la posibilidad de la explicación de la historia encuentra siempre el vacío, y si su ateísmo es sincero, se halla ante una afirmación o una actitud, que postula la plenitud de ese vacío propio del hombre alejado de Dios. De esta manera, como subraya Daniel-Rops, no se puede hablar de un abismo entre el ateo y el cristiano, no de "dos clanes irremisiblemente antagónicos, sino de dos grupos de hombres que, enfrentados con el mismo drama, el de un mundo que trata de nacer a través de los sufrimientos de la agonía de otro, puedan encontrarse sin saber comprender lo que tienen de común. Entre un ateo que busca la verdad y un cristiano que sabiendo que la posee no por eso desiste en su búsqueda dolorosa, hay una profunda solidaridad, es la solidaridad de todos los hombres en el bien como en el mal, en lo verdadero como en lo falso".

Del paganismo, dice acertadamente Rostenne, que no fué destruído por el cristianismo, sino completado, porque éste vino a llenar el vacío que aquél representaba (p. 223). Así el paganismo no era la negación y exclusión del cristianismo, sino su pedido y su demanda. La misma es la situación del ateo sincero. En cambio, el cristiano que no continúa en una mayor búsqueda y vivencia de su cristianismo, sino que se estanca, puede llegar a estar en peor condición que el ateo. En este sentido dirá Rostenne que "hay cristianos que nunca acaban de convertirse. De igual manera, el pecado en el pecador que lo reconoce como cosa propia suya, es su elemento de conversión; lo que no sucede cuando el pecador considera al pecado propio como a su extraño que no quiere reconocer como "propio". Es la actitud del pecador soberbio que no cree necesitar de Dios (p. 209).

El ateísmo sincero lo señala Rostenne en Camus, en el cual encuentra un ejemplo típico del ateísmo contemporáneo. Pero, precisamente, porque es un ateo entregado a hacer la historia, a confiar en la historia, a ser optimista con respecto a la historia, en la cual busca la emancipación final del hombre, con un espíritu revolucionario, es un ateo "cristiano". "Esta es la actitud de los ateos clarividentes, como Camus, que en la perspectiva del ateísmo acaban por tener razón" (p. 242). En cambio, en Sartre el ateísmo transpira esa mala fe que el autor de *L'Être et le néant* trata de descubrir en los demás (p. 254).

"Lo que el ateo de buena voluntad espera del cristianismo no son refutaciones ni razones, sino un universo que responda a su universo; un orden religioso que dé al traste con su orden ateo; un orden religioso cuyo signo sólo puede ser la caridad" (p. 258).

Todo el libro es una meditación en que el motivo central reaparece bajo los diversos aspectos que preocupan al hombre contemporáneo, y por ello puede leerse cada una sus páginas casi con independencia de las demás. Pero el pensamiento es siempre denso y profundo. Por eso la lectura rápida no permitirá recoger toda la luminosidad y actualidad del mensaje que esta obra envía, tanto a los ateos como a los cristianos. Es un libro para ser meditado, más que leído

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. J., *Bosquejo de historia de la filosofía española*. En *Historia de la Filosofía*, por Johannes Hirschberger. T. II, Edad Moderna, Edad Contemporánea. (22 x 14,5 cms.; 566 págs.). Editorial Herder. Barcelona, 1956.

Acabamos de recibir la versión castellana del segundo tomo de esta obra. Como del primer volumen ya nos ocupamos oportunamente, y de la *Historia de la Filosofía* de Hirschberger hemos también presentado una nota sobre la segunda edición alemana, creemos oportuno dedicar ahora unas líneas exclusivamente al *Apéndice*, original del P. Martínez Gómez, en que nos ofrece un "Bosquejo de Historia de la Filosofía Española" (pp. 403-486), correspondiente a la edad moderna y contemporánea.

Si el primer tomo era de interés y había sido redactado con cuidadoso criterio objetivo y crítico, la entrega correspondiente a este período merece todavía, por nuestra parte, mayores elogios. Dentro de los límites en que forzosamente debe construirse un Apéndice, el P. Martínez Gómez nos ha dado una síntesis apretada y bien documentada bibliográficamente de la filosofía española. Los siglos XVII y XVIII están cubiertos por la llamada decadencia escolástica (aunque no todo sea decadencia) y el movimiento de la filosofía moderna, con las reacciones polémicas de los escolásticos. Es necesario concluir de esta síntesis que si la escolástica no fué brillante, tampoco la filosofía moderna alcanzó relieves notables, a pesar de las figuras de interés que aparecen en las escuelas sevillana y valenciana, que se distinguieron en el vértice de los siglos XVII y XVIII.

Más interés tiene el siglo XIX, a pesar de la anarquía y de las dificultades que paró una madurez de pensamiento presentó la vida española. Pero, al menos, encontramos una figura cumbre, la de Balmes. La exposición del P. Martínez Gómez es precisa. No lo sitúa tan cerca de la escolástica, como otros panegiristas. Nosotros hubiésemos hecho resaltar más todavía la trascendencia de la figura de Balmes, que no tiene en sí que envidiar, en cuanto a personalidad, a los otros grandes filósofos europeos, y, por otra parte, significa como muy bien cita M. G., "una filosofía auténticamente nacional". La figura de Donoso Cortés, aun cuando concedamos que no es un filósofo puro, la hubiéramos perfilado con más detalles, pues creemos que el fondo de su pensamiento filosófico posee un valor, que todavía no ha sido bien aprovechado. Bien expuesta y valorizada, en su empuje brillante aunque efímero por lo poco español, la manifestación krausista en España, dirigida por Sanz del Río. Entre las biografías modernas, la que más nos satisface es la de Ortega y Gasset, expuesta con equilibrio (cosa difícil tratándose de Ortega), y mostrando los valores positivos del gran pensador; la conclusión es digna de estudio: Ortega "es la más brillante expresión española del pensamiento europeo, aunque no pueda ser tenido como un adecuado representante del pensamiento español" (p. 467). La exposición del pensamiento de Amor Ruibal está también realizada con precisión, y subraya la importancia de este pensador, a quien sólo en el futuro se le darán las debidas proyecciones, que afectan no sólo a España, sino a toda la cultura occidental.

No podemos menos de aplaudir el interés dedicado por el autor a la filosofía hispanoamericana, tanto en el período de la época colonial, como en el siglo XIX. Sus breves indicaciones muestran la existencia de ciertos valores americanos, que en la época colonial no desdijeron de sus hermanos europeos. En el siglo XIX, la filosofía hispanoamericana, si no se puede presentar paralelamente a la europea, debe sin embargo conocerse, para comprender la historia misma de la evolución de los pueblos hispanoamericanos en ese período de efervescencia y de estructuración nacional. La bibliografía de M. G. sobre la filosofía en Hispanoamérica es bastante completa y al día.

Como en otra oportunidad, expresamos nuestro deseo de que el autor de este Apéndice lo amplíe y complete en un volumen aparte. Es necesario que se escriba una extensa y bien documentada historia de la filosofía española. Este Apéndice es una lección, que muestra a los españoles y a los pueblos de habla hispana, la necesidad de una autocrítica, y de un aprovechamiento mayor de las propias energías, auténticamente hispánicas y americanas, para llegar a esa profundidad de pensamiento a que llegaron en el siglo XVI, los pensadores españoles. Al parecer, todavía no hemos encontrado el clima apropiado para esta meditación sobre nuestra autenticidad, y por eso no hemos creado, tal vez, movimientos filosóficos tan originales que hayan podido interesar y hacer mella en la cultura occidental; quizás, también, aunque hayamos tenido autores capaces de ello, como Balmes o Amor Ruibal, no hemos sabido romper el ambiente de desconfianza que reina sobre lo hispánico y lo americano en el mundo sajón. Pero eso mismo está exigiendo, a nuestro parecer, una historia más amplia y más documentada de la filosofía española.

I. QUILES, S. I.

HARTMANN, A., *Sujeción y libertad del pensamiento católico: la Iglesia ante los problemas actuales.* (12 x 20 cms.; 298 págs.). Editorial Herder. Barcelona, 1955.

El autor, cuyo nombre figura en primer plano, no es sino el director de un conjunto de trabajos, debidos a diversas plumas. El subtítulo, *la Iglesia ante los problemas actuales*, hace referencia a la ocasión en que fué emprendida esta obra de conjunto: la publicación de la *Humani generis*, en la que la Iglesia católica tomó una actitud decidida ante ciertos problemas científicos y filosóficos, relacionados con la teología. Tal actitud eclesiástica planteó, sobre todo en Alemania y en ambientes protestantes, un nuevo problema al pensamiento católico: problema que expresa el título de esta obra, *Sujeción y libertad del pensamiento*, y que trata de resolver en sus diversos capítulos.

Cada capítulo está a cargo de un autor distinto, pero todos enfocan el mismo problema fundamental. Ninguno entra en detalles demasiado técnicos propios específicamente de los problemas que enfoca la *Humani generis* en varios de los campos de la investigación científica; sino que tratan todas de confi-

gurar una actitud fundamental, propia del intelectual católico, y que es en el fondo la misma que la Encíclica quería involucrar en sus hijos. Esa actitud, como dice el prólogo de esta obra, es más bien positiva, porque en esa Encíclica la Iglesia señala un nuevo campo, muy extenso, de urgentes tareas; y excita la responsabilidad de los más capaces de sus hijos, para que no se dejen estar en las conquistas realizadas, ni se desanimen por los errores acaso cometidos, sino que sigan buscando más verdad, y más claridad en la verdad ya conocida.

La tónica general de esta obra es, pues, como la de la misma *Humani generis*, positiva. Y mira con esperanza hacia el futuro. Y las normas de prudencia que impone, nacen de un amor por la verdad, y son una guía, no un estorbo en el trabajo.

Inicia la serie de artículos el mismo director del conjunto, Hartmann. Su tema viene, en el fondo, a coincidir con el tema de todo el libro. Se titula *Filosofía cristiana*. Y abarca la autorrealización de la razón; y, junto con ella, la fe como iluminación y como límite. Y su conclusión es la filosofía perenne, que sería el aspecto tradicional de nuestra filosofía; y su espíritu vivo, que le permitirá una perenne actualidad, o mejor, actualización de sí misma, ante los nuevos problemas.

El segundo tema, el *Existencialismo*, que es el problema actual por antonomasia, está a cargo de Juan B. Lotz; y con razón, porque es un filósofo católico que ha vivido desde un comienzo en contacto con el existencialismo (sobre todo alemán, de Heidegger), y no ha perdido nunca ese contacto.

El tercer tema, el del *Conocimiento natural de Dios, y las pruebas de su existencia*, lo ha tomado José de Vries; tal vez porque ha sido enfocado desde el punto de vista más tradicional, característico del conocido autor de crítica del conocimiento.

Ya en el campo teológico, Carlos Wennemer escribe sobre *Exégesis bíblica*; y toca los puntos de inerrancia bíblica, Escritura y tradición, primacía del sentido literal, terminando con un planteo (que abarca casi la mitad de su escrito) de la cuestión de la exégesis neumática. El resultado es una serie de normas claras sobre el criterio católico en esta materia. El mismo Wennemer ha tomado otro tema bíblico, el de la *Indole de la historiografía bíblica*: punto muy delicado, y en el que todavía se busca una solución plena. Digamos que trata de hacernos ver que hay que sustituir las categorías occidentales sobre la historia, y aproximarse a las de los pueblos orientales, para entender su sentido auténticamente histórico.

Dos autores han tomado el tema del *Origen filogenésico del hombre*: el primero, Pablo Overhage, expone con toda sinceridad los resultados de las ciencias naturales, subrayando su carácter hipotético, y contrapesando el valor de los indicios que nos ofrecen sobre el tema; mientras el segundo autor, José Loosen, al exponer los puntos de vista teológicos, nos deja entender que las limitaciones impuestas por el Magisterio eclesiástico no son una traba para la verdadera libertad de la investigación científica, sino su condición necesaria: de hecho, tales limitaciones implican una gran prudencia respecto de la evolución, y una repulsa del poligenismo.

El último autor es Otto Semmelroth, quien en el tema de la *Naturaleza y origen de los dogmas*, casi diríamos que vuelve al punto de partida, el de la filosofía cristiana y su progreso, haciendo ver cómo los mismos principios de un equilibrado intelectualismo humano se cumplen en el hecho de los dogmas.

De modo que el desarrollo del tema, a pesar de la variedad de los autores, y del dualismo (filosófico-teológico) del punto de vista general, tiene una unidad bastante pronunciada.

La publicación termina con la versión castellana de la Encíclica de Pío XII, la *Humani generis*.

* * * *

Quisiéramos detenernos en uno de los temas, el del existencialismo, por el interés del mismo, y por personalidad de quien lo desarrolla. No tenemos en castellano muchos escritos de Lotz: conocemos por ahora un libro, publicado a medias con De Vries, titulado *El mundo del Hombre*. Personalmente tenemos sus apuntes de clase, sobre el problema del conocimiento, sobre la existencia de Dios probada por el dinamismo de la afirmación, y sus tesis de clase de metafísica y ontología, tal cual las enseña en su cátedra de Pullach. Lo demás, lo tenemos en alemán; y hasta en francés o en italiano, en publicaciones internacionales bilingües. Por eso quisiéramos aprovechar esta publicación suya sobre el existencialismo, para darlo a conocer en nuestra patria.

El *estilo* de Lotz en esta publicación es fundamentalmente el estilo del comentario de un texto: en este caso, el de la *Humani generis*, en los puntos que se refieren explícita o implícitamente al existencialismo. Hay momentos en que Lotz se detiene en matices del texto (como cuando trata de captar la intención fundamental del existencialismo, p. 63); mientras en otros momentos, trata de abarcar todos los textos que de alguna manera se refieren a su tema, para poder darnos una descripción del existencialismo, ante el cual se levanta la Iglesia en actitud de defensa (pp. 65-66).

Pero este comentario de Lotz al texto pontificio, se integra dentro de una *visión personal* del existencialismo; como, por ejemplo, cuando plantea claramente toda la problemática del existencialismo (pp. 66-67), que abarca la antinomia de la esencia y la existencia, del universal y el concreto, del ser y el devenir, del hombre en el mundo y frente a Dios; y, finalmente, la antinomia o dualidad, intrínsecamente humana, del conocer y del sentir. En cada una de estas antinomias, Lotz intenta calar hondo en el existencialismo; y por eso, emplea cierto tiempo en oír cómo éste critica, en cada uno de estos problemas existenciales, las soluciones exageradamente esencializantes de toda la filosofía occidental que lo precedió. Después de hacer Lotz un breve paréntesis, en el que expone los puntos de vista característicos de cinco personajes del existencialismo (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre y Marcel), vuelve a tomar la misma actitud de oyente ante las críticas del existencialismo, pero esta vez ya propone una distinción (p. 83) entre el enfoque esencializante de los griegos, que llegaría hasta Hegel inclusive, y la actitud de la filosofía cristiana, más existencialista. Porque para Lotz existe de hecho en la revelación cristiana un

aspecto existencialista por antonomasia, que es la repetida afirmación de la libertad humana, tan real como la libertad de Dios. Este aspecto de la revelación ha impedido siempre que la filosofía cristiana se redujera, como en los griegos antiguos, a los aspectos esencialistas. Y este aspecto existencialista (en el sentido asertivo, no exclusivo, de la palabra) es el que posibilita su diálogo con el existencialismo actual.

Este diálogo constituye lo mejor y más logrado de este escrito de Lotz. Y al leerlo en castellano, hemos recordado la fama de estilista que goza Lotz entre los de su propia lengua. Porque es realmente notable la sencillez, la claridad y la profundidad de sus expresiones, cuando señala en cada problema o antinomia (de la esencia y la existencia, del universal y del singular, del ser y el devenir, de la sustancia y del acto, de la necesidad y de la libertad, del hombre y su Dios, de la vida intelectual y de la afectiva) el sentido exacto de la crítica que los diversos existencialismos dirigen a las soluciones tradicionales, y la crítica que respectivamente cada uno de ellos se merece, al excederse en la que nos hacen.

Queremos llamar la atención sobre dos puntos: el uno, al medio de su exposición (pp. 99-102) donde se detiene Lotz para explicar lo que llama la apropiación subjetiva de la verdad objetiva, ya que nos parece que aquí se plantea el verdadero conflicto de nuestra concepción de la verdad, con la concepción existencialista de la misma; a la vez que aquí se indica claramente cómo tenemos que hacer para aproximarnos lo más posible al punto de vista del existencialismo. El otro punto que merece atención está casi al fin de la exposición (p. 119), y es brevísimo, porque allí Lotz solamente dice que la gran tarea actual del filósofo cristiano es seguir profundizando en la esencia del acto, y su relación existencial con la sustancia. Realmente creemos que no se puede decir verdad más importante en menos palabras.

La conclusión de Lotz, aislada de lo anterior, podría llamar la atención a más de un lector. Se titula la *importancia del existencialismo para la filosofía cristiana*. Da por supuesto que la verdadera síntesis, y sin exclusivismos de ninguna clase, entre la esencia y la existencia (en la que está implicada la síntesis exhaustiva de todas las demás antinomias, agudizadas por el existencialismo), se halla ya en la filosofía cristiana; pero añade que también la filosofía existencial tiene al menos barruntos de tal síntesis; y que, además, por más que esa síntesis ya haya sido en gran parte lograda por los filosofía tradicional, puede y debe ser perfeccionada en contacto y en diálogo con la filosofía actual. Lotz señala dos líneas de tal perfeccionamiento: la historicidad es la primera, y la segunda es la verdad; pero ambas líneas confluyen en el punto que antes citamos, y sobre el que llamamos especialmente la atención, que es la esencia del acto, y su relación existencial con la sustancia.

Así termina este trabajo de Lotz, escrito en gran estilo, y sin ningún aparato científico, pero basado en un serio estudio (o mejor, meditación) personal sobre los grandes problemas de la filosofía de hoy de siempre.

LANDGRAF, A. M., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica Incipiente*. (12 x 19,7 cms.; 253 págs.). Herder. Barcelona, 1956.

Conocíamos la edición original alemana, y no esperábamos esta traducción castellana. De modo que su llegada ha sido una grata sorpresa, por la gran ayuda que sabemos encontraremos en esta obra, en la línea de nuestro apostolado intelectual.

La intención de Landgraf en esta pequeña pero preciosa obra, es introducirnos en la literatura teológica de la Escolástica Incipiente, y en el estudio de sus características. Por eso notamos como dos partes fundamentales: una *visión de conjunto*, que es una interpretación personal de la Escolástica Incipiente; y la rápida pero detallada *enumeración de las escuelas* de ese tiempo, con nombres de maestros y discípulos, y mención de autores y monografías sobre los mismos. Entre ambas partes fundamentales, encuentra su lugar una *exposición de los géneros literarios* que entonces se usaron en dichas escuelas.

La primera redacción de esta obra, en alemán, padeció un poco, como lo confesó el autor (cfr. *Antonianum*, 25 [1950], p. 352) de las circunstancias poco favorables para la consulta de obras ajenas. En el prólogo de esta edición castellana, el autor se atiene al primitivo plan, que no le exige el ser exhaustivo, y se remite a las obras más completas de De Ghellink, Glorieux, Stegmüller, Grabmann y Lottin.

La *introducción* nos explica la importancia que, en la historia de las ideas, han tenido y tendrán las personas que las sustentan. Y como las personas son las que tienen su interna historia, hay que seguir las en todas sus vueltas y revueltas, aunque a primera vista las unas se aparten (y nos aparten) de las otras, porque esa es la única manera de llegar a una síntesis, lo más completa posible, de las ideas de la humanidad. De modo que, en esta concepción de la historia, lo primero son las personas, luego sus obras y, finalmente, las circunstancias externas que favorecieron o provocaron la labor ideológica de esas personas. Pero el objetivo final de tal estudio histórico es ir siguiendo a la humanidad, hasta llegar al punto en que actualmente se halla; y ya en este punto, disponerse a seguir hacia adelante.

De modo que este estudio de la historia parte del presente en busca del pasado, pero no lo hace por mera curiosidad documental, sino con un sentido histórico más profundo (que llamaríamos metahistórico), que sabe descubrir en todos esos caminos, seguidos por todos esos hombres tan distintos, una meta común (p. 14).

Tal era la visión de la historia que tenía Santo Tomás, y que le hacía buscar, en las obras de los demás, más bien la *intentio auctoris* que la mera expresión externa (Cfr. Ducoin, G., *Saint Thomas, Commentateur d'Aristote*, Recherches de Philosophie, I, pp. 96-102).

Esta visión de la historia de la humanidad está implicada hoy en día en ese *método histórico-crítico* de los textos de los grandes maestros; método que tanto bien ha hecho a la misma escolástica moderna y, por tanto, a los estudios

eclesiásticos. Así lo ha reconocido públicamente el Congreso Internacional Escolástico, celebrado el Año Santo en Roma, en sus Actas (pp. XXI-XXIII) que se titulan precisamente *Scholastica, ratione historico-critica instauranda*, (Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1951).

La misma visión de la historia de la filosofía, ha movido a más de un escolástico moderno a acercarse a los textos de los adversarios tradicionales de la escolástica, y a buscar en ellos, no una refutación *e visceribus rei* (o sea, una contradicción interna), sino una superación de un error de expresión, por una verdad de intención. Para citar sólo un ejemplo, pensamos en concreto en la última obra de Fessard, *La dialectique des Exercices de saint Ignace*, en la que no se sabe si admirar más la penetración en el pensamiento ignaciano, o la interpretación de la dialéctica hegeliana. Y hemos querido citar este ejemplo precisamente, porque en él notamos uno de los objetivos profundos (o mejor, resultados) más apetecibles de este método humano de hacer historia de las ideas: el clima de mutua comprensión que crea entre los discípulos de los grandes maestros, y la acogida que ese esfuerzo de comprensión encuentra en el mismo adversario (Cfr. Hersch, J., *Un livre sur le Temps et la Liberté*, Revue de Métaphysique et Morale, 61 [1956], pp. 370-385).

La obra de Landgraf, al introducirnos históricamente en la literatura teológica de la Escolástica Incipiente, nos introduce también en una manera de investigar históricamente las épocas y los hombres que vivieron lejos de nosotros. Por eso, en su brevedad, tiene una doble riqueza: una riqueza humana, que es la síntesis de una vida entera dedicada a la historia de las ideas medievales; y una riqueza bibliográfica, que es el resumen de un fichero de autores y manuscritos. Desde el punto de vista humano, esta Introducción es un modelo; y desde el punto de vista histórico, es un instrumento de trabajo de primera categoría.

M. A. FIORITO, S. I.

FORSTER, K., *Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus*. München, Zink Verlag, 1955.

El libro hace una completa exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre la visión de Dios, tal cual esa doctrina es expuesta y defendida por Capreolo en su obra *Defensiones Theologicae Divi Thomae Aquinatis* (Distinciones 45-50 del libro IV).

La temática especulativa del libro es, pues, muy amplia: *esencia de la felicidad humana*, como acto, como acto-hábito, y como acto eterno. Luego la esencia de la misma felicidad formal, no como acto de la voluntad, sino como acto de la inteligencia, y de la inteligencia especulativa. Finalmente, la determinación detallada del *acto de visión de Dios*: objeto primario y secundario, forma inteligible, sobrenaturalidad, satisfacción de todas las tendencias humanas (en especial, del deseo natural de ver a Dios).

El método de la investigación de Forster es el crítico-histórico: el tema de la felicidad se desarrolla encarnado en Capreolo, y en los opositores de Santo Tomás con quienes él convivía. Forster, pues, maneja de continuo textos, y trata de presentarlos en su contexto histórico.

Comienza en la *introducción* por situarnos a Capreolo en su época, en medio de quienes serán sus contendientes; y a la obra que va a estudiar, las *Defensiones*, entre las otras obras. Pero, además, tiene cuidado de mostrarnos el lugar que Capreolo ocupa dentro de la escuela tomista, relacionando su defensa con la que Santo Tomás tuvo que hacer de sí mismo; y relacionando su interpretación, con las de los grandes comentaristas de la misma escuela, Cayetano, el Ferrariense, y otros. La visión panorámica de esta introducción se completa con una sucinta exposición de la doctrina eclesiástica (conciliar) de aquel tiempo, a la vez que se llama la atención sobre el auge que hoy en día ha tomado el estudio del mismo tema, que es el de la escatología cristiana; y, de hecho, el de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.

En la misma introducción, Forster pronuncia un juicio a grandes rasgos, sobre el tomismo de Capreolo; juicio que repite en la conclusión, y que es favorable a Capreolo, en cuanto que el Príncipe de los Tomistas habría demostrado en general cierto *sentido histórico* en el manejo de los textos de su maestro, sabiendo ver en ellos también una evolución, propia de toda obra humana. Pero en el curso de su obra, Forster no deja de mostrar cierta severidad respecto de Capreolo: en el trato con sus adversarios, habría mostrado cierta *animosidad*, que lo habría llevado inconscientemente a deformar el pensamiento de los mismos (p. 75); y al citarlos, habría llegado hasta *violentar el texto ajeno* (p. 281); y, respecto del mismo Santo Tomás, le habría faltado a veces profundidad en la interpretación, por haber *perdido de vista el conjunto* de la obra de su maestro (p. 96).

El libro de Forster se desenvuelve en una constante controversia, porque tal fué la vida de su personaje: Capreolo frente a Scoto, Capreolo frente a Enrique de Gante, Capreolo frente a Pedro Aureolo... frente a Durando de San Porciano, y a tantos otros. Por eso, para que no perdamos de vista el personaje que domina toda esta controversia, o sea el mismo Santo Tomás, Forster nos ofrece de tanto en tanto una visión personal de la doctrina del Santo Doctor (pp. 207, 313, 383), y una crítica personal del mismo Capreolo (pp. 207, 318, 383). De modo que los resultados de su investigación histórica trascienden la época de Capreolo, y alcanzan al mismo Santo Tomás, pero también llegan hasta nosotros.

El mérito de Forster ha sido pues de haber buscado la *continuidad* histórica existente en toda escuela; y hacernos entrever lo *perenne*, en este caso del tomismo, a través de todas las vicisitudes de la escuela, y a pesar de todos los defectos de sus discípulos más caracterizados. Más aún, si tenemos en cuenta estos defectos humanos de los discípulos, comprenderemos también que no son los grandes maestros, las cabezas de las escuelas, Santo Tomás, Scoto... los que vienen distanciados: la animosidad de los discípulos, la violencia ejercida

en el texto del adversario, y la falta de visión del conjunto, hacen que las dictrinas de los maestros parezca diametralmente opuestas, cuando en el fondo son esfuerzos convergentes o, al menos, complementarios.

Estudios como el de Forster, que expone detallada y críticamente una etapa de la escuela de Santo Tomás, nos permiten captar mucho mejor el mismo Santo Tomás, lo perenne de su doctrina y su identidad fundamental (no sólo en lo dogmático, sino también en las intuiciones filosóficas fundamentales, *pronuntiata maiora*, que son los *preambula fidei*) con las doctrinas de otros maestros. Cfr. Balic, C., *Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti Antonianum*, 25 (1953), pp. 261-308.

La obra de Forster es pues fundamental para los que vivimos preocupados, según una idea tan repetida en los discursos de Pío XII (cfr. por ejemplo el discurso del cuarto centenario de la Universidad Gregoriana, L'Osservatore Romano, Citta del Vaticano, 19-20 Octubre 1953), por la unión dentro de la diversidad, y por la mutua comprensión, sobre todo en las cuestiones especulativas.

La bibliografía de Forster está al día: oportunamente, en notas al pié de la página, hace referencias a monografías últimamente publicadas, que se refieren a los temas que su estudio histórico va tocando. Los índices, tanto de textos de Santo Tomás, como de autores citados en el contexto, puede facilitar el uso de la obra de Forster como instrumento de trabajo para ulteriores investigaciones. Solamente echamos de menos un índice de tecnicismos latinos, al menos de los más importantes y de cuyo sentido dependen, dentro de las escuelas, las divergencias o las coincidencias doctrinales.

Es una obra que se merece el premio universitario que ha recibido, y que no desmerece de las otras obras de la misma colección universitèaria porque es de gran altura científica.

M. A. FIORITO, S. I

F. DANDER, S. I., *Summarium dogmaticum de fide divina*. (15,5 x 24 cms.; 27 págs.). Innsbruck, Rauch. 1950.

—*Summarium tractatus dogmatici de Deo Creante et Elevante*. (15,5 x 24 cms.; 60 págs.). Innsbruck, Rauch. 1951.

—*Summarium tractatus dogmatici de eDo Creante et Elevante*. (15,5 x 24 cms.; 58 págs.). Innsbruck, Rauch. 1952.

—*Summarium tractatus dogmatici de Christo Salvatore*. (15,5 x 24 cms.; 59 págs.). Innsbruck, Rauch. 1949.

—*Summarium tractatus dogmatici de Gratia Salvatoris*. (15,5 x 24 cms.; 78 págs.). Innsbruck, Rauch. 1953.

—*Summarium tractatus dogmatici de Matre-Socia Salvatoris*. (15,5 x 24 cms.; 32 págs.). Innsbruck, Rauch. 1952.

- Summarium tractatus dogmatici de Sacramentis Christi, I-II.* (15,5 x 24 cms.; 86 y 87 págs.). Innsbruck, Munch. 1950-1954.
- Summarium tractatus dogmatici de Novissimis.* (15,5 x 24 cms.; 28 págs.). Innsbruck, Rauch. 1949.

Esta serie de manuales de teología tienen, en la intención explícita de su autor, un objetivo doble: facilitar a los estudiantes de teología (de hecho del curso seminarístico, como se suele decir) el recuerdo y la repetición de lo explicado en clase; y ayudar a los sacerdotes (absorbidos por el trabajo pastoral) para que puedan seguir un plan dogmático en la predicación.

En cuanto al primer objetivo, digamos que conocemos de oídas a Dander como un profesor claro, cuyas clases facilitan la formación teológica de sus alumnos, porque les da una determinada orientación en lo esencial y les deja abiertos distintos caminos para el estudio privado. En el fondo de este *Summarium* se ve de continuo la obra clásica, como texto, de Lercher. Y de continuo se citan las obras básicas en la enseñanza tradicional de la teología. De modo que estos esquemas de clase no sustituyen, sino que facilitan la consulta de lo mejor que se ha escrito en literatura escolástica de clase. Considerados precisamente como *manual de clase*, hemos notado que ha sido general la aprobación de los críticos. Hasta alguien dijo que, supuesto que existe, y no puede dejar de existir, este tipo de literatura teológica, el manual de Dander es de lo mejor que se ha escrito. Cada profesor podrá decir, en la materia que enseña, si ha sido acertada la selección de materia que ha hecho Dander, y si ha acertado en resumir lo esencial de las pruebas. A nosotros nos basta mencionar ese juicio global benévolo.

En cuanto a este tipo de literatura (el de los manuales de clase) quisiéramos decir una palabra. A propósito de un libro de historia sobre la manera de enseñar en universidades eclesíásticas, el de Dibon, *P. La philosophie neerlandaise au siècle d'or*, (Cfr. Ciencia y Fe, XII, n. 45 (1956), p. 93) llamamos la atención sobre un proceso que siempre se da en las clases: se comienza por explicar un texto clásico, luego el profesor hace sus propios resúmenes, y, finalmente se pasa a la discusión en público de los alumnos entre sí, bajo la dirección del profesor. De modo que en ese proceso de activación del alumno, *el resumen del mismo profesor* ocupa un lugar especial, pues recuerda las explicaciones más amplias que lo han precedido, y orienta en lo esencial la discusión libre que se seguirá. De donde se sigue que el mejor texto del profesor será aquel que recuerde y señale lo que debe quedar en pie, en medio de todas las explicaciones y cambios de impresiones. Y creemos que esto lo ha logrado Dander, y por eso ha conseguido, en general, la aprobación de los críticos.

Viniendo ahora al otro objetivo del autor, o sea mirando a sacerdotes que tienen que predicar, y a quienes este libro quiere ofrecer un plan dogmático de predicación, recordemos el lugar que ocupó Dander en la célebre cuestión de la *Teología de la Predicación*. Al plantearse ésta, tres nombres ocuparon pronto el primer puesto: el de Jungmann, con su trabajo fundamental, que dió

origen a la controversia *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1946); el de Rahner, H., de quien citamos solamente *Theologie der Verkündigung*, traducido a varias lenguas; y Lackner y su monografía *Das Zentralobjekt der Theologie* (1938) que en su tiempo fué considerada (y es juicio del mismo Jungmann) como el trabajo más importante de la controversia.

Ahora bien, es precisamente Lackner quien, comentando la contribución de Dander a la teología kerigmática, *Christus alles und in allen* (1939), y comparándola con la obra arriba citada de Rahner, H., *Eine Theologie der Verkündigung* (1938), observa que ambas obras son complementarias, porque mientras Dander ofrece los elementos esenciales para la *estructuración de un compendio* (Grundriss) de teología kerigmática, Rahner más bien orienta en la comunicación de la revelación. Más aún, observa el mismo Lackner, que Dander supedita esta estructuración de la doctrina, al *Misterio de Cristo en su plenitud* (colocándose así en la línea de Jungmann, y del mismo Lackner), estudiando en primer lugar dicho misterio en *su origen*, luego en *su persona*, y finalmente en *su obra* (Cfr. Zeitschrift für Katholische Theologie, 64 (1940), pp. 152-154).

ues bien, tal es precisamente el plan de estos resúmenes que ahora publica Dander, y que se puede ver nítidamente impreso en las tapas interiores de casi todos los fascículos. De modo que podemos pensar que estos resúmenes son la realización, *en clase y para la clase*, de esa concepción kerigmática de Dander; y, *en la vida sacerdotal*, una guía para el repaso de la teología desde el mismo punto de vista kerigmático.

Existe pues en esta obra de Dander, sencilla en su presentación, y breve en su redacción, una doble riqueza: riqueza *pedagógica*, como fruto de un magisterio que sabe el lugar que ocupa el texto escolástico; y riqueza *pastoral*, que nace de una concepción kerigmática de la teología, y sabe el lugar que ésta tiene en la predicción, así como la incidencia que la predicción debe tener en la enseñanza de la teología.

M. A. FIORITO, S. I.

ALBERT MITTERER, DR., *Die Zeugung der Organismen, insbesondere der Menschen* (Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart). (23 x 15 cms.; 240 págs.). Herder Verlag, Wien. 1947.

—*Elternschaft und Gattenschaft* (Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart). (23 x 15 cms.; 160 págs.). Herder Verlag, Wien, 1949.

—*Dogma und Biologie der Heiligen Familie* (Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart). (23 x 15 cms.; 224 págs.). Herder Verlag, Wien. 1952.

Esta interesante trilogía del Dr. Mitterer constituye un tratado completo del matrimonio, que comienza en el campo meramente biológico, y se eleva,

a través de una biofilosofía y una ética, al campo de la teología. El tomo terminal es el de la Sagrada Familia, con sus diversos aspectos: concepción inmaculada de María, virginidad, y maternidad virginal; concepción inmaculada y virginal de Cristo; paternidad propia de San José. Y los datos iniciales son más bien los científicos que los relevados (Cfr. Alonso, Joaquín María, *Mariología y Biología*, Ephemerides Mariologicae, IV (1956), pp. 197-221; sobre todo en la p. 209, hablando de las relaciones posibles entre biología y teología).

La *riqueza temática* de esta obra del Dr. Mitterer se hace evidente a cualquiera que hojee los índices de los tres libros. Ya el primera de ellos vale por la abundancia de datos científicos estrictamente tales, acerca del hombre y la mujer. En el segundo, encontramos una abundancia semejante en datos ético-morales, diríamos pastorales, sobre la familia cristiana. Y en el tercero, una abundancia teológica sobre la Sagrada Familia.

La *claridad del estilo* del autor es también evidente: y la dificultad que algunos críticos dicen haber experimentado en su lectura, podría deberse más bien a cierto exceso de reflexión (análisis) o repetición de pruebas y citas (meticulosamente críticas). Tan clara es la expresión de Mitterer, que nos parece que aún el lector no especializado en los temas que toca, podrá dialogar con el autor, porque entenderá perfectamente lo que él quiere decir.

La *presentación* de la obra es inmejorable: los capítulos fundamentales están bien elegidos; y la división de los mismos en grandes temas, así como la subdivisión en frases capitales (señaladas a la manera alemana, de letras espaciadas) permite seguir a grandes pasos el pensamiento del autor. Y una serie de *tablas gráficas* (esquemas) e *índices de materias, de nombres propios y de tecnicismos latinos*, permite profundizar en cualquiera de los temas, a voluntad del lector.

La *integración* de las tres obras en una sola, se hallaba en germen en un escrito redactado hace casi 25 años: *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Zeitschrift für katholische Theologie, 57 (1933), pp. 491-556. Pero la misma integración puede ser lograda fácilmente por el lector de la actual trilogía, porque su autor hace en cada obra un resumen de, o de las precedentes.

Lo dicho puede bastar en este lugar para hacer ver la importancia de esta trilogía. En otra sección de esta revista (Notas y Comentarios) entraremos más en la personalidad del Dr. Mitterer, su tesis y su método de trabajo, así como en las consecuencias que puede tener en ambiente de teólogos escolásticos y tomistas. Terminaremos pues nuestro juicio bibliográfico, señalando aquí los juicios que nos han parecido más característicos respecto de cada uno de los libros de esta trilogía.

Respecto de *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen* nos ha llamado la atención, dentro de su brevedad, el de Vandenbroucke, F., en BTAM, VI (1950), n. 209, quien menciona también los principales adversarios (tomistas) de la tesis del autor. Este juicio breve puede ser completado con

el de Haas, en *Scholastik*, XXVII (1952), pp. 459-461. Y si alguno quiere leer una crítica vehemente hasta el extremo, vca a Hudeczek, M., *Angelicum* XXVI (1949), pp. 95-100.

Respecto de *Elternschaft und Gattenschaft*, nos ha parecido interesante el juicio de Miller J., en *Zeitschrift für katolische Theologie*, 72 (1950) pp. 373-374; mientras Gregoire, V., demuestra tanto en BT, VIII (1947-1953), n. 1232, como en RSPT, XXXVI (1952), p. 478, una afectada indiferencia. Esta obra de Mitterer sobre la concepción ético-moral del matrimonio ha encontrado un adversario declarado en Niedermeyer, A., *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Band I: Das menschliche Sexualleben. Herder, Wien. 1949, pp. 441-504; al cual le ha contestado el mismo Mitterer desde su punto de vista, que no es primariamente el de un moralista sino el de un intérprete del pensamiento de Santo Tomás, con una monografía titulada *Mas occasionatus, oder zwei Methoden der Thomasdeutung*. *Zeitschrift für katolische Theologie*, 72 (1950); pp. 80-108.

Respecto finalmente de la tercera obra, *Dogma und Biologie*, recordamos el juicio publicado (casi anónimamente) en *Zeitschrift für katolische Theologie*, 75 (1953), pp. 500-501; que se puede completar con el de Semmelroth, en *Scholastik*, XXVIII (1953), p. 210. Nos ha parecido bien pensado el juicio de Valeanover, R., en *Antonianum*, XXX (1955), pp. 70-74; mientras Robilliard, J. A., en BT, VIII (1947-1953) más bien se limita a señalar las más importantes, por su novedad, de las tesis defendidas por Mitterer.

Por todo lo insinuado se puede entender la importancia de esta trilogía. Y el lugar que creemos ocupará en adelante, junto con otros esfuerzos igualmente meritorios de interpretación histórico-crítica de Santo Tomás, aunque sus conclusiones no sean especulativamente tan benévolas respecto del Santo Doctor. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*: es el lema de los grandes maestros de occidente, al que se atiene Mitterer, cuando llega a las últimas consecuencias de su lectura de Santo Tomás, en los textos del mismo que dependen de las concepciones biológicas del medioevo. Y no estaría bien que nuestro amor por el Santo Doctor nos haga sordos a estas voces, que nacen también del mismo amor. Por eso, como decíamos antes, vamos a ocuparnos en otra ocasión, y en otra sección de esta misma revista (en Notas y Comentarios), de la tesis de Mitterer en esta trilogía.

M. A. FIORITO S. I.

HIENÍRICH SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva*. Traducción del original alemán "Kraft der Urkirche", por Constantino Ruiz Garrido. (12-5-20); 252 págs.). Herder. Barcelona. 1957.

A veces nos quejamos de que el cristianismo de algunos cristianos es estéril, falta de energía. Pero ¿qué es para ellos la religión?. Un comportamiento social, un conjunto de leyes morales, una serie de ritos litúrgicos... y nada más. Qué lejos están de la afirmación paulina: "El Evangelio es una

energía, un dinamismo". Por eso desde comienzo de siglo, varios autores han dedicado sus esfuerzos a examinar qué es el cristianismo. A. Harnack, publicaba hacia 1908 su "Esencia del cristianismo". K. Adam, reproducía por sexta vez en 1931 su obra "La esencia del catolicismo". R. Guardini escribió no mucho después su "Esencia del cristianismo".

A estos esfuerzos se añade el de Schumacher en el libro que reseñamos. Si el cristianismo padece crisis es porque muchas veces no interesa; y no interesa porque se lo presenta distante, destroncado de la vida. Schumacher estudia cómo concibió al cristianismo, la Iglesia primitiva, la de los autores inspirados, la de los primeros cristianos y de los primeros escritores. En esa Iglesia llena de vigor de los siglos I y II S. Pablo, S. Juan y los primeros padres de la Iglesia concebían el cristianismo como una vida: "La esencia del Cristianismo es: la nueva vida concedida por la misericordia de Dios, realizada por obra de la redención divina, inaugurada por la fe, preparada por la penitencia, convertida por el bautismo en criatura nueva, regeneración y restauración, que consiste en una comunión real con Dios, con Cristo, con el Espíritu Santo e incluye la adopción como hijo y heredero de Dios, y purifica y santifica objetivamente el cuerpo y el alma del hombre. Esta vida hay que alcanzarla y conservarla en una lucha que se desarrolla durante toda la vida del cristiano; que cuando se pierde, se recupera por medio de la penitencia y que después de la resurrección alcanza su consumación final y gloriosa". (p. 239).

Así resume Schumacher los resultados de su largo trajinar por los escritos del Nuevo Testamento y los primeros Padres del siglo II.

No se crea que esta obra está reservada a los especialistas, no. Ella está destinada a todo público; por eso se evita los tecnicismos en la exposición y el aparato científico en la presentación. El autor conoce muy bien el Nuevo Testamento y la patrística y nos entrega los resultados de su investigación sin forzarnos a seguirlo por todos los zigzagueos de su trabajo.

Para que nuestro cristianismo se vigorice, nada mejor que volver a los primeros siglos, nada mejor que sentirlo y pensarlo como los primeros cristianos. Esta vuelta a lo primitivo se nota en toda la vida de la Iglesia: en el orden de la enseñanza con la vuelta a las fuentes: Escritura y Padres; en el orden litúrgico con las nuevas ceremonias de la Semana Santa sobre todo la vigilia del sábado. A estos esfuerzos se suma Schumacher con la obra que presentamos y que nos ofrece la editorial Herder con la exquisita presentación que la caracteriza.

J. IG. VICENTINI, S. I.

ALBERTO NIEDERMEYER, *Compendio de medicina pastoral*. Versión española de Ignacio Rodrigo. (14,5 x 22 cms.; 473 págs.). Herder, Barcelona. 1955.

Son ya frecuentes los esfuerzos realizados por integrar los datos de la medicina y de la psicología en una síntesis teológica. Unos provienen de pro

fesores de moral, como el libro de Wilhelm Heinen titulado "Die Fehlformen des Liebesstrebens". Otros, como el presente, están escritos por especialistas en medicina y psicología.

Niedermeyer, es catedrático de la Universidad de Viena. En 1936 comenzó un compendio de medicina pastoral, que había de tener cuatro tomos. En cuanto apareció el primero, el gobierno nazi prohibió la obra. Con esto, el autor, tuvo tiempo suficiente para madurar su publicación, que comenzó a aparecer en 1946, siguiendo su primitivo plan de redactarla sobre bases científicas. La obra completa consta de cinco volúmenes y es considerada como una de las mejores en su género, por la seriedad y solidez de su doctrina y sobre todo por la actualización de los datos científicos.

El compendio que hoy presentamos a los lectores, es un resumen de los cinco tomos, y nos da, en sustancia, lo más importante de la obra magna, aligerada del aparato científico.

El libro consta de tres partes. En la primera se exponen los principios generales. En la segunda, se ocupa el autor de problemas especiales de medicina pastoral; entre ellos el problema sexual, el derecho a la vida, las intervenciones médicas, la vida psíquica. La tercera parte trata de problemas deontológicos.

La obra es muy útil para los que se preocupan por la solución de estos grandes problemas humanos. Sólo deseamos anotar que el número y la complejidad de los problemas tratados, no permiten un desarrollo extenso, sino afirmaciones que no se discuten y a veces insinuaciones. Un compendio no puede ser más que una introducción. Quien tuviera interés en ampliar los conocimientos sobre un punto determinado, o conocer los fundamentos de muchas afirmaciones, tendrá que acudir a la obra extensa del mismo autor.

Si algo faltara para completar esta reseña, añadamos que el autor se muestra profundo conocedor de la materia y posee un juicio sereno, seguro y equilibrado.

J. IG. VICENTINI, S. I.

Monseñor JOSÉ CLIFFORD FENTON, *Concepto del Sacerdocio diocesano*. Versión española directa por un catedrático de la Universidad de Salamanca. (22,2 x 14,4; 176 págs.). Editorial Herder, Barcelona. 1956.

Este libro viene a agregarse a las ya abundantes obras, especialmente francesas, destinadas a aclarar y perfilar la estructura de una "espiritualidad del Clero Diocesano.

La abundancia de tales trabajos revela la preocupación existente en la Teología Católica por investigar los elementos propios de la vida espiritual de un gran número de sacerdotes que viven su vida activa en el mundo con la misión de acercar las almas de una determinada circunscripción territorial a Cristo.

La obra de Mons. Fenton es la primera aparecida en Estados Unidos, y está formada en gran parte por artículos que el autor publicó en "The American Ecclesiastical Review".

Lo original de la obra finca en el énfasis puesto por su autor en la importancia que tiene en las cartas de San Pablo y en las de San Ignacio de Antioquía el colegio de presbíteros —"presbyterium"— formado alrededor del Obispo. De aquí deduce Mons. Fenton que el clero diocesano actual no representa otra cosa que ese presbiterio. El autor, sin embargo, no realiza ningún trabajo histórico para mostrar cómo ha llegado el clero diocesano a la forma actual, lo cual hubiese aclarado mucho su pensamiento.

Después de los cuatro primeros capítulos el autor expone las conclusiones específicas que en su opinión tipifican la vida espiritual del sacerdocio diocesano. Se mantiene en un planteo exhortatorio.

Mons. Fenton señala un elemento valioso de la espiritualidad del Clero Diocesano al insistir en la unión de los sacerdotes con el Obispo. Las páginas llenas de fuego de San Ignacio de Antioquía acerca de la obediencia del "presbyterium" a su Obispo no han perdido nada de su actualidad, y todo sacerdote puede sacar de ellas rico material de meditación para enriquecer su vida interior.

Por otra parte, la pertenencia a una comunidad sacerdotal dotada de un medio de santificación extraordinario como es el mismo Obispo, y con una misión tan sublime como es llevar a la perfección a todas las almas de la diócesis, debe conducir a otro de los fundamentos de toda verdadera espiritualidad: desconfianza en sí mismo y gran confianza en Cristo que llama a cumplir tal misión.

En su método de trabajo, Mons Fenton no se detiene a discutir las distintas teorías elucubradas sobre el tema. Se limita a establecer prácticamente un principio de fundamental aplicación: volver a las fuentes para encontrar allí los elementos indispensables a toda auténtica espiritualidad cristiana.

Queda así establecido otro jalón en el cuadro total de la espiritualidad del Clero Diocesano. Creemos que se debe ahondar en lo específico del sacerdocio secular sin necesidad de recurrir a elementos privativos del sacerdocio regular. Por eso, llama la atención que en la solapa del libro, cuidadosamente presentado por la Editorial Herder, se insiste en llamar al Clero Diocesano: "la más antigua congregación religiosa", cuando precisamente el trabajo de Mons. Fenton quiere hallar la forma propia y original del sacerdocio diocesano como tal. Los sacerdotes reunidos en torno del Obispo no son —ni necesitan ser— una congregación religiosa para lograr fisonomía propia.

Ayudará quizás para completar el cuadro presentado por Mons. Fenton señalar que todo sacerdote pertenece no únicamente a la comunidad sacerdotal diocesana, sino que a través del Sumo Pontífice se integra en la comunidad universal de todos los sacerdotes desparramados sobre el haz de la tierra. Hay en todo sacerdote una relación doble al Episcopado: relación diocesana y relación pontificia. Y no hay aquí ninguna incongruencia porque, como dice

Santo Tomás, la relación pontificia es *principalior* (In. IV Sant., d. 17, q. 3, a. 3, sol. 5, ad 3m.). Una espiritualidad integral del Clero Diocesano no puede dejar de lado un aspecto que la enriquece tan peculiarmente, su relación con el Sumo Pontífice. Esta relación episcopal doble es —claro está— común a todos los sacerdotes, pero el matiz concreto es indudablemente diverso según se trate del sacerdote diocesano, del sacerdote directamente dependiente del Sumo Pontífice, o del sacerdote religioso exento. Un Nuncio por ejemplo, o un sacerdote en territorio dependiente directamente de la Santa Sede no pierde por eso todo el rico clemento que se incluye en la dependencia episcopal, pero sí, no lo posee en la misma forma concreta del sacerdote secular. Por eso, creemos que el elemento del “presbyterium” como lo presenta Mons. Fenton, posee una riqueza particular que no debe ser despreciada, pero que tampoco debe ser colocada como único elemento y sin relación con la otra comunidad que forman todos los sacerdotes con el *Catholicae Ecclesiae Episcopus*, título con que Pío XII firmó la definición dogmática de la Asunción de la Santísima Virgen.

Pensamos que el sacerdote secular y el regular que trabaja en la misma diócesis son ambos “diocesanos” y ambos también “pontificios”, en formas y con matices diferentes pero con una diferencia más bien material que formal.

Los trabajos en torno a la espiritualidad del Clero Diocesano deben servir cada vez más para que todos los sacerdotes comprendan su pertenencia al único Sacerdocio de Cristo, y sobre esa única pertenencia establezcan los matices propios de cada espiritualidad.

En el estudio de las fuentes hay que tener en cuenta para no hacer afirmaciones exclusivas que *ninguna* de las formas del sacerdocio es de derecho divino. Lo recordaba en su discurso a los Religiosos Su Santidad Pío XII, el 8 de diciembre de 1950: “Yerra, el valorar los cimientos que Cristo puso como fundamento de la Iglesia el que piense que la forma peculiar del clero secular, en cuanto secular, fué establecida y sancionada por el divino Redentor y que la forma peculiar del clero regular, aunquet buena y aprobada por manar de la anterior, es auxiliar y secundaria. Porque si se tiene ante los ojos el orden establecido por Cristo, ninguna de ambas formas de clero tiene la exclusiva de ser de derecho divino, pucs este derecho ni antepone la una a la otra ni excluye ninguna de las dos. Cuál es la diferencia entre ellas, cuáles sus relaciones mutuas, qué labor debe encomendarse a cada una en la obra de salvar al hombre, todo esto dejó Cristo que lo determinara la variedad y la necesidad de los tiempos, o, por expresar mejor nuestro pensamiento, lo dejó a la decisión y autoridad de la Iglesia”. (Traducción de Ecclesia, 16 dic. 1950, pág. 5).

La espiritualidad del Clero Diocesano se enriquecerá en la medida en que todos los factores que integran su constitución sean tenidos en cuenta. Su riqueza depende, precisamente, de esa coordinación.

F. STORNI, S. I.

MARMIÓN, C., *Palabras de vida inspiradas en el Misal*. (17,5 x 11 cms.; (XIV-494 págs.). Bilbao, Desclee. 1956.

Esta obra no es nueva enteramente en el fondo, sino en la forma: es una selección de todas las obras de Don Marmion, de acuerdo a un plan teórico pero con un enfoque eminentemente práctico.

Teóricamente se ha querido ofrecer *lo esencial* del mensaje espiritual de Dom Marión, que el responsable de esta edición, Dom Thibaud, define en esta forma: el plan divino de nuestra adopción sobrenatural, o sea, la revelación de Cristo Jesús, Hijo de Dios, Verbo encarnado, único Mediador entre Dios y los hombres, Primogénito entre muchos hermanos, que hace fluir sobre ellos, para que sean también partícipes de esa filiación divina, la vida divina que él posee plenamente; y que establece, por la acción del Espíritu Santo y de su Iglesia, el reino de la perfección y de la santidad, en la fe, en la confianza y en el amor.

Suponemos que la selección de los trozos ha sido bien hecha; y aprobamos plenamente su distribución, inspirada en el misal. Es una distribución práctica, y acomodada al uso de muchos, que siguen el propio misal; pero no estorba a los que no tienen misal, o sólo lo usan el domingo. Porque en el misal hay contenidas muchas palabras de vida, que en este libro se ponen al alcance aún de los que no tienen su propio misal. Y se las hace gustar de una manera que tal vez uno a solas no sería capaz de gustar.

El autor de esta selección ha querido ayudar a encontrar este gusto personal en la liturgia. Por eso ha dividido la materia en dos grandes partes, que corresponden respectivamente al Ciclo Temporal, y al Ciclo Santoral. Cada parte del Ciclo Temporal va precedida de una breve introducción al Tiempo propio: Adviento, Septuagésima-Cuaresma con la Pasión, Pascua y Tiempo después de Pentecostés... Y el Ciclo Santoral comienza por una explicación general del lugar que ocupan los Santos en la vida litúrgica de la Iglesia.

Un *índice analítico* de materias completa el libro, facilitando el que cualquiera pueda dejar momentáneamente el tiempo litúrgico, y acomode la lectura y la oración diaria al ritmo interior de la propia alma. Además, un *índice de oraciones vocales* puede dar alguna variedad a nuestro trato personal con Dios o con Jesús o con la Virgen.

Cada día tiene señalada una página de lectura meditada; pero además remite a otras páginas (por medio de un número entre corchetes), que contiene temas parecidos o complementarios.

Es pues un libro de *puntos de oración* diaria: doctrina sólida, estilo claro, sentimientos profundos. No abundan las imágenes, pero nos parece un acierto, porque no a todos (y menos a los hombres) ayudan. Y quien las necesite puede intercalar, por cuenta propia, imágenes y estampas acomodadas a los temas o a los personajes a que hacen referencia estas palabras de vida.

Es un buen *libro de lectura*, que puede completarse (si se quiere leer algo más cada día) con las obras completas de Don Marmión, donde estos textos selectos se encuentran en su contexto. ,

Quisiéramos añadir un simple consejo, dirigido a las personas que se sientan responsables de la oración mental diaria de grupos variados de gente: a la gente le hace más bien, cuando se le quiere disponer para la oración de cada día, si se les dice *poco* cada vez, si esto poco es *profundo y sentido* por el mismo ser se lo dice, y si les da *por escrito* para que lo tenga a la mano cuando estén a solas con Dios. La prueba es que los libros como éste que juzgamos (y otros por el estilo, como los de Grossow o los de Parsch, de quienes hablamos en otros juicios bibliográficos de esta misma revista), son de inmediato aceptados como una bendición de Dios. Cada vez más nos convencemos de la sabiduría de ese consejo ignaciano, dirigido precisamente a los responsables de dar *puntos de oración* a sus prójimos: no el mucho saber (de oídas) satisface el alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente (a solas con Dios y consigo mismo).

M. A. FIORITO, S. I.

PIUS PARSCHE, *El año litúrgico*. (9,9 x 19,3 cms.; 992 págs). Editorial Herder, Barcelona. 1957.

Esta obra de Parsch suponemos merecerá entre nosotros el éxito que tuvo la edición original alemana (trece ediciones). Es una introducción histórico-doctrinal al texto de la misa, con prevalencia del aspecto doctrinal. Su redacción es clara y sencilla y a momentos nos hace el efecto de un esquema. Llama agradablemente la atención la visión de conjunto que ofrece de cada parte del año litúrgico, que orienta la ulterior consideración de las misas propias de cada tiempo. Otro acierto es la visión que ofrece de cada común de santo (confesor, mártir, apóstol...) porque con ello se enriquece la presentación de la misa del propio santo,, que es la más bien histórica, y tal vez un poco ayuna de sentimiento.

La obra está escrita preferentemente para seglares, que asisten a misa los días de fiesta; y por eso esas misas (y no las diarias), son más profundamente explicadas. Pero creemos que los sacerdotes podrán sacar bastante materia, o al menos una orientación general, para la misa y el breviario diario.

De los dos aspectos de todo libro espiritual, la unción del autor y su estudio, en esta obra de Parsch está más acentuada la unción, mientras el estudio que upone en el autor, para poder decir tanto en tan pocas palabras queda más bien disimulado. Pero puede ser muy bien completado, como dice el traductor, por las obras más eruditas de *Schuster* o *Dom Guéranger*. Y, diríamos nosotros, quien quiera en cambio buscar aún más unción en el texto de la misa, puede valerse de la obra (similar en el fondo, pero distinta en la estructura) de Grossow, *La vida espiritual*, de lo que nos hemos ocupado en la entrega anterior de esta revista.

La traducción nos ha gustado. Se ve que ha sido hecha con cuidado, y hasta con cariño filial para el autor del original. Como el traductor lo dice

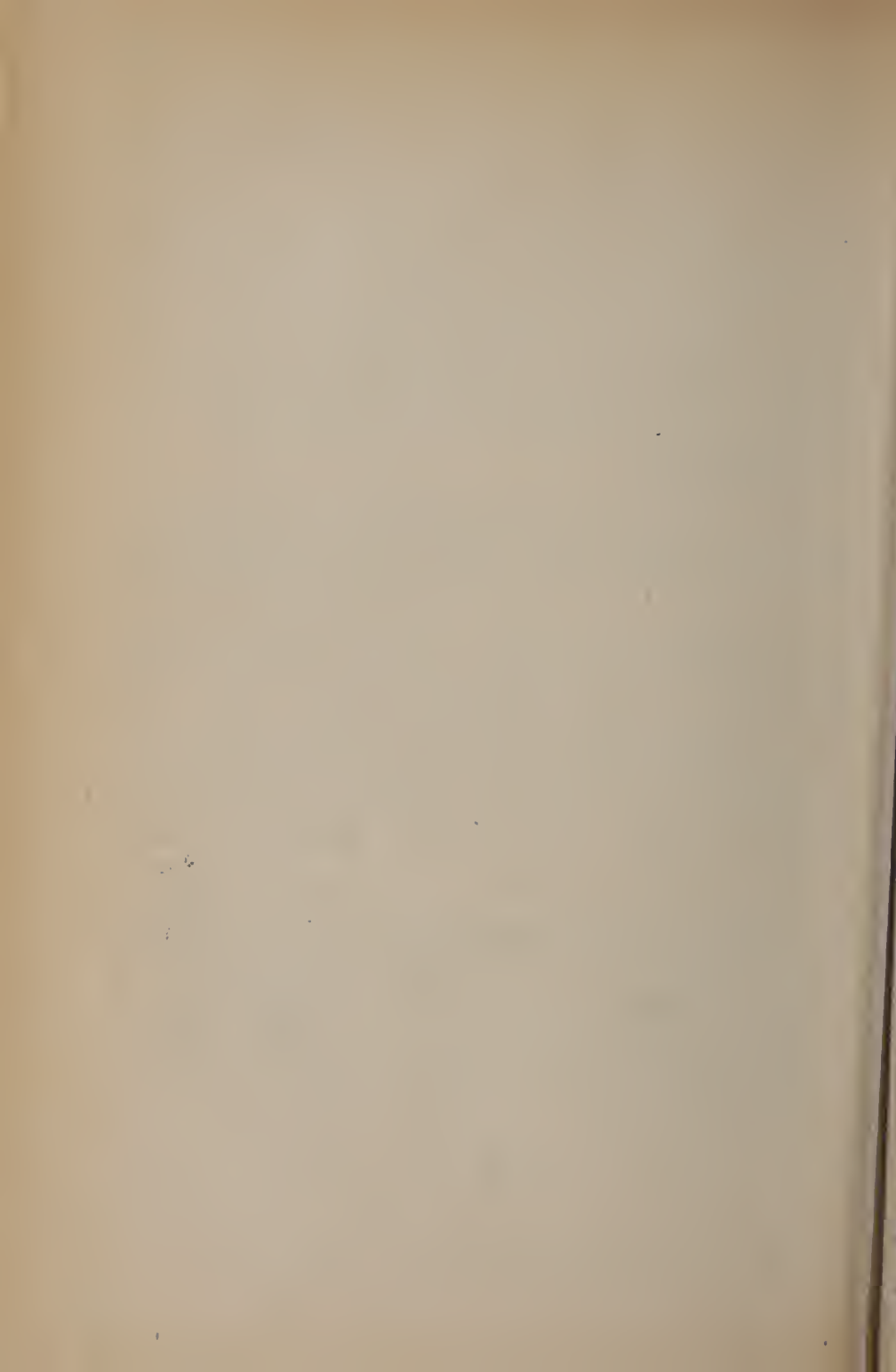
en el prólogo, se ve que ha sido asesorado en los matices de la lengua alemana, y que ha procurado no olvidar la idiosincrasia de la castellana. Recomendaríamos a todas las editoriales españolas el mismo asesoramiento.

Nos ha gustado la obra de Parsch, todas las veces que la hemos leído, o al menos hojeado rápidamente. Hasta nos ha resultado simpático cierto extremismo liturgista, que ciertos críticos notaron siempre en las obras litúrgicas del mismo. Porque pensamos que a veces nos conviene que se extremen un poco las cosas que valen, para que no pasemos distraídos al lado de ellas. Y la vida litúrgica, el texto de la misa y del breviario y sus tiempos, son una gran riqueza; y a veces han sido un poco descuidados por los que no estábamos en el ambiente de los estudios litúrgicos. De modo que, cuando nos encontramos frente a un fruto de esos estudios, aunque no dejemos de notar cierto entusiasmo extremista, preferimos aprovecharnos del entusiasmo ajeno, y perdonar buenamente los extremismos.

La personalidad fuertemente litúrgica de Parsch se nota, por ejemplo, cuando a propósito de la misa nueva para el común de los Papas (Si diligis me), debida a Pío XII, Parsch nos dice sinceramente (p. 950) que "*desde luego es un formulario de misa magnífico y rico en pensamientos. Únicamente preocupa al liturgista que la repetición excesiva de la misma misa (se reza 24 veces al año) no redunde en perjuicio del fervor piadoso, pues antes, en los oficios y misas de los santos Papas, había mayor variedad*". Diríamos que esta preocupación es realmente propia solamente de un liturgista en sentido estrictísimo. Pero está bien que el ideal litúrgico entusiasme hasta este punto a algunos porque por desgracia fué demasiado descuidado por otros.

El traductor ha añadido algunas fiestas de santos, propias de España e Hispanoamérica. En esto, se ha acomodado a la intención del autor, y casi hasta a su estilo. En cambio, no estamos muy seguros de que el original diga, hablando del Apóstol Santiago, y de su presencia apostólica en España, lo que la traducción pone (p. 756): "hasta ahora ningún historiador ha probado lo contrario". Pero puede ser que así sea.

Por nuestra parte, si nos fuera lícito, como comentaristas, añadir algo a este libro de Parsch, añadiríamos un consejo práctico: es un libro que puede dar base doctrinal litúrgica a la oración diaria. Bastaría leerlo, anotando los *puntos* que más llaman la atención en la primera lectura; y completar esos *puntos* con otra lectura. Ante todo, habría que atender al *enfoque* de la liturgia del tiempo o del día: y eso lo señala muy bien Parsch. Luego, bastaría fijar una o dos *observaciones doctrinales*, entre las muchas que Parsch insinúa. Lo demás, es cuestión de otras lecturas; o de la propia iniciativa, guiada por la gracia de Dios, que nunca falta para orar como conviene.



NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CHARLES O'NEIL, *imprudence in St. Thomas Aquinas*. (11 x 18 cms.; 165 págs.). The Aquinas Lecture, 1955. Marquette University Press, Milwaukee. 1955.

A través de la concepción de la prudencia y del pecado de imprudencia en S. Tomás, O'Neil llega a esbozarnos aspectos de la imagen tomista del hombre.

Aristóteles no había estudiado la imprudencia, debido a su concepción de la prudencia como *logos*. Santo Tomás lo perfecciona en este punto.

Partiendo del contraste o más bien complementación de ambas concepciones, el autor analiza la estructura de la imprudencia en S. Tomás, su deformidad y sus especies, para llegar al fin a la raíz del pecado de imprudencia: la libertad.

Descubre entonces que para S. Tomás, aunque la prudencia sigue siendo esencialmente intelectual, implica con todo como fundamento un acto de amor: "the act of love in the appetite calls into being the act of knowledge in the intellect". Es el amor que discierne, según la concepción agustiniana: "love is said to discern in that it moves the reason to discern". S. Tomás, por tanto, supera a Aristóteles, construyendo una ética cristiana: "to fail in prudence is to fail love". Toda imprudencia es, por ello, una falta de amor al Fin trascendente.

La conferencia de O'Neil, escrita en estilo fácil y atrayente, está enriquecida por 160 notas y referencias que fundamentan punto por punto cada una de sus afirmaciones.

GERARDO SMITH, S. J., *The truth that frees* (11,5 x 18 cms.; 79 págs.). The Aquinas Lecture, 1956. Marquette University Press, Milwaukee. 1956.

Co un estilo sencillo y oportunamente acompañado de ejemplos, el autor desarrolla el tema *cuál es la verdad que hace al hombre libre*. Para la respuesta desarrolla ágilmente la teoría aristotélico-tomista del conocimiento.

Estudia primero el conocimiento que el hombre tiene de las condiciones necesarias de la naturaleza, lo que le permite indicar el sentido y valor de los universales. Pasa al saber más profundo que es la metafísica, por la cual enseguida llega al sustentador de todas las cosas, Dios.

Indica el autor cómo eso tan elevado en el hombre, que es la alegría del conocer científicamente, tiene un fundamento en la visión de los universales

y en el hallazgo por vía de razón de la existencia de Dios. Alegría sin límites, a condición de aceptar la invitación del ser Necesario de usar bien del conocimiento.

Con este desarrollo es fácil señalar los componentes del conocimiento que hacen al hombre libre: el conocimiento mismo por un lado (de la verdad), y su buen uso por otro. Ambas cosas son necesarias: un conocimiento asegurado con la decisión de ser usado bien. La verdad, pues, que nos liberta, es la que conocemos acerca de las cosas en términos de artes o de ciencias, pero dependientes de Dios para el buen uso de ella.

ANGÉLICA KNAAK FEUSER, *El alma del siglo XX*. (16 x 23 cms.; 157 págs.). Ediciones Feuser, Buenos Aires. 1956.

Con un estilo ágil y lleno de vitalidad, la autora aborda la difícil tarea de interpretar el alma de nuestro siglo. No se propone analizar exhaustiva y documentadamente la génesis de todas sus vivencias internas, sino que se limita a sintetizar —no esquematizar— a través de cuatro líneas características, el pensar y el sentir actual. Delinea, pues, los rasgos fundamentales de las mismas en los cuatro respectivos capítulos del libro: *El redescubrimiento del hombre, El encuentro con el dolor, La rebelión ante lo absurdo y Angustia y nostalgia*.

En una intuición muy personal, hace gala de un generoso derroche de expresión al captar la riqueza de matices que caracteriza los rasgos más salientes de nuestro tiempo.

Con criterio sereno, impregnado de sólidas vivencias cristianas, enjuicia la evolución filosófico-humana que, iniciada con un abandono de lo divino en aras de lo humano, desemboca en el callejón sin salida de la angustia y de la náusea.

Al analizar la tragedia del hombre moderno, su encarcelamiento dentro del propio yo, no deja de reconocer que, para contrapesar el desbarrancamiento contemporáneo, nunca se ha llegado a conocer mejor al hombre, sus fuerzas, sus limitaciones, de tal suerte que todos los siglos deberán sentar sus bases sobre lo ganado hoy.

No está ausente de estas páginas, preñadas de crudo realismo en el juicio sobre el futuro, la luz del optimismo. Vislumbran en el hombre de hoy, enfrentado a su propia impotencia, la humildad que renace para fundamentar la esperanza; y van en su sinceridad radical un aporte más a su favor para merecer tal esperanza. Al lado de esta puerta salvadora, sólo una se abre: la del absurdo.

En las páginas finales la autora se permite alentar la confianza en que "los vigías sociales, escritores, filósofos, pensadores, más que señalar las caídas, sabrán mostrar abiertos los horizontes". Pues "para que el hombre torne a serlo en toda su plenitud y toda su grandeza, para readquirir sus condiciones y sus cualidades, para impedir nuevas caídas y renovados despojos, urge que vuelva

a la causa de las causas, a aquel primer motor de Aristóteles, a aquel amor de Dante, que al sol inuene y las estrellas, a Dios."

La falta de documentación en las reflexiones históricas, y en las aserciones, la escasez de referencias a sistemas o a hombres claves de la historia filosófica contemporánea, puede comprometer en parte el éxito objetivo del trabajo. Pero por otra parte, no habiéndose propuesto la autora realizar una tarea de rigor científico, ello se compensa con la rica presentación de algo "*visto y respirado*", que se expresa vívidamente en una síntesis muy bien lograda. Es de destacar el brillo literario con que, en un lenguaje fluido y moderno, describe el *ambiente* de cada idea, sacando a luz sus más escondidos matices en párrafos breves e incisivos.

Este libro supone lectores de cierta cultura filosófica, que estén bastante familiarizados al menos con los autores fundamentales modernos, sin lo cual difícilmente podrán gustar en todo su contenido el sabor de tan interesantes reflexiones.

AGUSTÍN GEMELLI, O. F. M., *La Orientación Profesional*. (Trad. por J. Fábregas Camí, s. J.) (20 x 14 cms.; 238 págs.). Ed Razón y Fe, Madrid. 1956.

Uno de los campos más duramente mutilados por el materialismo ambiente, es sin duda el del trabajo y la profesión. Por diversos caminos se ha intentado pues devolverle una nueva vitalidad que le permita convertirse en expresión de la vida humana integral. La *Orientación Profesional* representa uno de esos esfuerzos, y en su estado actual se manifiesta como sumamente eficaz.

Tal nos parece el mensaje de la presente obra, que "no es un tratado sistemático de orientación profesional, sino una discusión de sus líneas fundamentales" (p. 39). El autor, con su indiscutible autoridad, plantea en primer lugar del campo nocional en que set va a mover, con un evidente enfoque práctico, pues el fin del libro "es la determinación de los deberes del psicólogo en la orientación profesional del joven." (p. 137). La precisión de los conceptos es sumamente necesaria en esta materia, pues son muchas las escuelas y los autores que trazan el tema con distinta nomenclatura, o llamando con el mismo nombre realidades diferentes.

El *Capítulo I* (Nociones Fundamentales) llena esta función primordial. Uno de sus postulados es la integración del trabajo y de la profesión en la categoría de valores humanos y humanizantes destinados a perfeccionar al hombre y no a esclavizarlo. El autor rechaza, por tanto, como teorías erróneas aquellas que sostengan principios encontrados con un sano humanismo: el culto al rendimiento económico, la subyugación de la persona por la industria, la psicotecnia materialista, etc. La conclusión será que la "*Orientación profesional* es el conjunto de conceptos directivos y de métodos que ayudan para indicar a cada uno su deber de trabajo para el que posee las aptitudes y capacidad necesarias, ejercitándole con éxito personal y social". Esta definición abre el camino

a los capítulos siguientes, tanto a los que tratan directamente el tema como a los que exponen los elementos psicológicos de base.

En toda la obra late un principio que reorganiza y completa los tecnicismos exagerados de las escuelas modernas (que tantas experiencias valiosas han aportado, sin embargo, a la psicología de nuestros días). Ese principio es la tesis fundamental de nuestra antropología, es decir, la unión sustancial de alma y cuerpo, con mutua interacción y subordinación, pero con evidente predominio del factor espiritual.

Los capítulos que tratan del aspecto médico, psicológico, educacional y aun familiar, están regulados por esta idea. Por ello el autor no se ve atado a ninguna de las técnicas prácticas usadas en la *orientación profesional* y escolar. Ellas tienen un indiscutible valor, y en muchos casos son irremplazables; pero por sí solas no bastan para un diagnóstico completo; es inaceptable un determinismo biofísico que pretenda reducir el hombre a esquemas (cfr. capítulo X, sobre los tests) o a fórmulas matemáticas (cfr. capítulo XI, sobre el análisis factorial).

En las páginas siguientes (capítulos XII, XIII y XIV) se definen y estudian nítidamente las tendencias, inclinaciones e intereses; su diagnóstico, y los métodos de valoración escolar del alumno en orden a la *Orientación profesional*. Quizás en estas líneas esté resumido lo fundamental del pensamiento del autor sobre el tema. Sin advertirse tono polémico en la exposición, puede notarse, sin embargo, su afán por dilucidar equívocos en el uso de los términos y en su aplicación parcializada, que reduce la totalidad personal del hombre a sólo algunas de sus características.

De la visión global del problema, se extrae por último la tesis general del libro, expuesta en forma de conclusiones: hay un elemento estable y común en los hombres, que puede ser expresado en leyes peculiares; este hecho permite a los especialistas la aplicación de los tests. Pero una *Orientación profesional* completa no puede basarse únicamente en esta realidad: ha de ser más que una simple mecánica psicológica, y para ello es necesario que se funde en toda la personalidad, estudiada, corregida y alentada constantemente para llegar a un juicio global de las aptitudes, inclinaciones e intereses, tal como fueron definidos en las páginas anteriores.

Por ello, el juicio de *Orientación profesional* no puede pretender ser más que un consejo amigable, y no una imposición absoluta y coercitiva; será más bien una asistencia humana dada al sujeto para que mediante ella encuentre la solución a la diaria antinomia entre una profesión o trabajo que atenaza, y la consecución libre de un ideal.

La actividad así encontrada conciliará los problemas económicosociales del individuo frente al medio ambiente en que vive, con las exigencias humanas y personales de su vocación descubierta. Más aún: cuando se trata de cristianos, será más fácil ver como providenciales las circunstancias en que viven; el hombre podrá entonces encontrarse y perfeccionarse a sí mismo en el ejercicio de su profesión.

Cierran el libro dos esquemas prácticos: uno de *ficha médica* y otro de *ficha escolar* en orden a la *Orientación profesional*; y una abundante *bibliografía clasificada* de acuerdo a los diversos aspectos del tema desarrollado.

En resumen, podemos decir que es un libro de alta divulgación, destinado sobre todo a esclarecer puntos confusos y a sistematizar los abundantes elementos que entran en juego en la revalorización del trabajo y de la profesión.

MARYSE CHOISY, *Saber ser mamá* o la educación de los padres. Traducción por Alfonsina Masi Elizalde. (13 x 19 cms.; 292 págs.). Ediciones Carlos Lohle Buenos Aires, 1956.

La autora, en un libro escrito con valentía, originalidad y seriedad pedagógica y psicológica, resuelve innumerables problemas de educación que se presentan a padres o maestros. Otorga capital importancia al método didáctico, que la autora basa en experiencias personales, adecuándolo a las exigencias de la Pedagogía nueva. Método, que desconcierta en algunos momentos, dando la impresión de que se introduce en el terreno de la fantasía; sin embargo, se disipa ese desconcierto, comprobando su eficacia con un nutrido bagaje de ejemplos y anécdotas, recogidos por la autora en su experiencia diaria, en el propio ambiente familiar y en sus múltiples investigaciones en las escuelas de su actuación, en particular en su simpática *escuela de guerra*. La autora se dirige a todos los educadores; y, en especial, a la educadora ideal, la madre, a quien persuade, a través de sus páginas, que la educación de los hijos es una obra de amor en su fundamento y en su forma.

Es un libro que se lee con interés creciente y encierra enseñanzas que pueden marcar valiosos progresos en los métodos educativos. Algunos de sus capítulos son realmente orientadores. Con todo se imponen algunas objeciones.

Toda educación debe aspirar a una formación integral del hombre futuro, y para alcanzarla es imprescindible un exacto conocimiento de la materia prima sobre la cual trabajará. El capítulo III, en el subtítulo *Equívoco inicial*, sostiene una tesis que puede situar al lector en una posición errónea, al afirmar que la teoría de Rousseau es acertada: "el niño nace bueno". ¿No dice acaso San Agustín que el hombre está agitado por las pasiones desde la cuna? No podemos hacernos ilusiones. En la formación de un ser, la madre, y el educador en general, no pueden prescindir de esta verdad: el pecado original y sus consecuencias. El problema es entonces distinto. La tarea consiste en conquistar el dominio sobre esas pasiones y adquirir la libertad en potencia desde su origen. Con amor, con comprensión, sí, pero moviéndose en el terreno real; con nociones claras de las fuerzas maravillosas que anidan en el niño, pero sin descartar su desequilibrio.

Excelente el *respeto por el niño*: el empeño en persuadir que lo esencial no está en mandar, en insistir en el destierro de los aspectos negativos en materia de educación, y mostrar, como ideal, el logro de lo que el educador se pro-

pone, sin imposiciones. Pero rechazar la firmeza necesaria, el sacrificio y la renuncia, nos hace pensar con cierto escepticismo en los resultados futuros de esa educación, que ahorra al niño todo dolor, y no lo prepara para la lucha, con la que inevitablemente tendrá que enfrentarse en la vida.

Creemos con toda honestidad que lo ideal es "esa sinfonía de amor, fuerza y ternura, autoridad y persuasión", que ponga límite oportuno a su espontaneidad. La naturaleza necesita esfuerzo, para que se restablezca el equilibrio, y para estar en condiciones de abocarse a los propios deberes, con un alma bien templada.

Por último, podríamos exigir a la autora de este trabajo que explicitara más el fundamento real de toda auténtica educación. Dice Jaime Castiello que "la personalidad viva de Cristo será siempre la fuerza educadora más poderosa de la historia". Y aquí no aparece con suficiente relieve. Lástima grande que contando la autora con tantos recursos, no dé mayor importancia a las relaciones del niño con Dios. Todo niño tiene inclinación hacia lo religioso y la madre es precisamente la que está en condiciones de privilegio para aprovechar ese interés natural. Habla Maryse Choisy magníficamente de los *períodos sensibles*; en lo religioso también hay sus *períodos sensibles*. Hubiésemos deseado que abundara en ejemplos y casos concretos en lo concerniente a los mimos, como tan acertadamente lo hace en otros aspectos de las vivencias del niño. Sería un precioso aporte educativo. Si la madre no tuviere en cuenta dichos *períodos sensibles*, podría incurrir en el error de imponer al niño una piedad postiza, por lo menos en desacuerdo con su propio ritmo. Cristo respeta siempre las leyes psicológicas del alma; los padres y educadores no pueden sino seguir sus huellas.

Salvo estas objeciones, *Saber ser mamá* es una obra valiosa que podrán leer todos los maestros y educadores con sumo provecho; y también, como lo desea Maryse Choisy, aquellas "madres inteligentes y que aman a sus hijos" y, nosotros agregamos, que posean suficiente cultura pedagógica y general.

La presentación del libro es buena, pero la traducción podría ser un poco más correcta y esmerada.

FRIEDRICH RICHTER, *Martin Lutero e Ignacio de Loyola*. Representantes de dos mundos intelectuales. (Traducción de C. Ruiz-Garrido). (13 x 16,5 cms.; 351 págs.). Ediciones Fax. Madrid, 1956.

Constantino Ruiz-Garrido nos ofrece, como contribución literaria al Centenario Ignaciano, la traducción de esta obra de Richter, aparecida por primera vez en alemán en 1954. Es un estudio comparado del catolicismo y protestantismo en base a dos símbolos: Ignacio y Lutero.

Friedrich Richter fué durante 25 años pastor protestante. Lleno de inquietudes, comenzó a pensar en su ingreso a la Iglesia Católica. Después de dar el paso definitivo y a los 6 años de la conversión, publicó *Martin Luther und Ignatius von Loyola*. Como lo dice en sus últimas páginas, está preocupado por

buscar una vitalización del Occidente que se lograría en base a la unión de los cristianos: católicos y protestantes. Y tal es el enfoque apologético que domina toda la obra: sacar a los protestantes los prejuicios contra Ignacio; y a los católicos, los prejuicios contra Lutero, para allanar caminos y procurar, de esta manera, la tan deseada unidad.

Nadie como el autor está en condiciones de tratar este tema: vivió, en efecto, a estas dos figuras que confronta, simultáneamente desde el ángulo católico y protestante, y posee la erudición teológica luterana y escolástica para darnos una visión de conjunto de los dos sistemas. Puede, pues, juzgar a Ignacio y a Lutero desde sus lados opuestos. Pero, *de hecho*, ¿ha acertado en la presentación de esos dos mundos espirituales? ¿No habrá cedido demasiado a la *intención* profunda de su espíritu, y a su *situación* equidistante entre ambos mundos?

Creemos que el libro de Richter debe ser leído teniendo en cuenta el *prefacio* escrito por Angel Santos. No siempre el prefacio, escrito por otro que el autor del libro, ayuda a comprenderlo a éste; pero en este caso, hasta mejora el libro. De modo que nos permitiremos tomar ciertas frases fundamentales de dicho prefacio, porque lo consideramos el mejor juicio y complemento del mismo libro.

Santos señala que en esta obra no se pretendía tanto enfrentar dos personas, cuanto comparar dos concepciones teológicas, la católica y la protestante. Y aprueba que, con esa intención, se hayan escogido esos dos personajes, Lutero e Ignacio, por sus evidentes puntos de contacto y de rechazo.

En cuanto a Ignacio, aprueba la valoración que Richter hace de su persona y de su obra.

En cuanto a la doctrina protestante, aprueba la síntesis doctrinal que de ella hace Richter, aunque observa que éste (precisamente a propósito de la justificación) disminuye demasiado las diferencias.

En cuanto a Lutero, Santos no está de acuerdo en que se lo presente, como hace Richter, como un *equivocado*. La expresión es demasiado benévola. En este punto, hay un desacuerdo fundamental entre Richter, y otros biógrafos, por ejemplo Denifle. Y Santos recuerda el folleto *La Cautividad de Babilonia*, escrito por Lutero en 1520; y cita la exhortación a monjas y sacerdotes, *Opinión sobre las Ordenes Monásticas*, llamado al rompimiento del voto de castidad, y a contraer sin más el matrimonio. Además de estos escritos, la opinión de Lutero, que era imposible resistir las pasiones sensuales; y el hecho de su casamiento con la ex monja cisterciense. Richter se opone a la conclusión de Grisar, quien, estudiando la psicología de Lutero, concluyó que éste era un anormal; y nos presenta un Lutero perfectamente sano. Richter va más allá todavía, y nos habla de verdaderos *santos* en la iglesia evangélica, y de *rasgos de santidad* en el mismo Lutero. Nuevamente aquí Santos acota que no se entiende una santidad sin obras.

En fin, ya se ve por qué decíamos que nos parecía que Richter tal vez se había dejado llevar de la *intención*, que es evidentemente la de unir hermanos separados, los protestantes y los católicos; y que se había dejado influir por su

situación equidistante entre ambos grupos, pues vive en la Alemania de hoy, donde un movimiento, la *Una Sancta*, fomenta las reuniones, y predica un espíritu de oración y penitencia por la unión de los cristianos. Todo esto está muy bien. Pero la Iglesia no puede ceder en lo esencial. Y por eso hay que esperar, más en una conversión personal del protestante (como Richter mismo), que en una entrada global del protestantismo en la Iglesia.

Terminaremos citando una obra, la de André Toledano, *Les chrétiennes seront-ils un jour tous réunis?*, sobre el hecho de la desunión y las tendencias de unión. Y como modelo de un diálogo entre dos historiadores de Lutero (ya que la obra de Richter sería un monólogo consigo mismo, pero desde dos puntos de vista, personales ambos) citaremos a Christiani (sacerdote) y Rilliet (pastor), en *Catholiques, protestants, frères pourtant*, y en *Catholiques, protestants, les pierres d'achoppement* (Fayard, 1955-1956). Y acerca del mismo Lutero, citaremos la obra de Christiani, *Luter tel qu'il fut* (Fayard, 1956): y el prefacio (de Daniel-Rops) llama la atención sobre el enigma humano del mismo.

Volviendo a Richter, alabamos su intención de unión, aunque no podamos aceptar todas sus conclusiones históricas. Y aunque no es enteramente original en su punto de vista providencialista (Cfr. Razón y Fe, 688 [1955], pp. 540 ss.), su realización es una *vivencia* personal, casi una autobiografía: un libro que comienza con una doble biografía, y que termina en ponderaciones histórico-filosóficas.

JESÚS MARÍA GRANERO, S. J., *Sentir con la Iglesia y problemas modernos*. (14 x 20 cms.; 220 págs.). Editorial Razón y Fe. Madrid, 1956.

La intención del autor es aclarar ideas sobre la Iglesia. Una *introducción* histórica sitúa en su tiempo las Reglas ignacianas de sentir con la Iglesia. El *capítulo primero* las actualiza en nuestro tiempo. Los *siguientes capítulos* van tomando aspectos de la Iglesia de siempre, que hoy son más sensibles; porque el hombre de hoy, ambicioso de libertad y de progreso, crea un problema — o se lo crea a sí mismo — al entrar dentro de los cuadros de la *Iglesia-Institución*. Porque precisamente como Institución, la Iglesia difiere de las demás instituciones formadas por el hombre, ya que debe *formar* a sus miembros según los cánones de Jesucristo, y no meramente *conformarse* a ellos (p. 58).

La exposición del libro es clara. A momentos, apasionada. En algunos puntos, se trasparenta el ambiente donde su autor trabaja: como cuando, en la introducción histórica, hace continua referencia a Erasmo, el personaje antipoda de España y de Ignacio. O como cuando hace referencia a la lengua en que escribió San Ignacio, y a las posibilidades y peligros de quienes no tienen la misma lengua materna (pp. 51-52).

No tiene este libro la originalidad del estudio de Rahner, sobre *La Génesis histórica de la espiritualidad de San Ignacio*, ni la riqueza ambiental de Medi-

tación sobre la Iglesia de De Lubac (cfr. *Ciencia y Fe*, XII, n. 46 [1956], p. 34). Pero los complementa en cierto sentido, porque mira el mismo problema desde otro ángulo geográfico, el español; mientras el primero lo miraba desde Alemania, y el segundo desde Francia.

La Iglesia de Crito, en tanto será mejor conocida, en cuanto las voces de sus muchos y variados hijos se hagan sentir, acordes en el fondo, aunque distintas en los tonos.

JOAQUÍN SABATER MARCH, *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*. (22 x 14,5 cms.; 1.002 págs.). Edit. Herder. Barcelona, 1954.

Una verdadera suma de los derechos y deberes de los laicos en la Iglesia nos presenta el canonista Sabater March en esta vasta obra. Todo lo que se refiere al laico en el Código de Derecho Canónico ha sido examinado y medido en sus alcances.

La gran revolución que estamos viviendo dentro de la Iglesia se refiere precisamente a una toma de posición y de responsabilidad por parte de los laicos de sus derechos en la marcha ordinaria de Su Iglesia. El feroz ataque laicista contra todo lo que fuera intromisión de lo sagrado en la vida social y pública provocó un retraimiento en la conciencia de los católicos que la Iglesia tuvo que tolerar, pero que jamás aceptó. Por eso a las diversas manifestaciones por parte de los laicos, en países europeos, de asumir sus responsabilidades, la Iglesia respondió por boca de su Vicario con la creación de la Acción Católica. La nueva organización del apostolado laical era una señal de la confianza de la Iglesia en sus miembros seglares. Y la respuesta ha demostrado que el Espíritu está obrando como nunca en muchos corazones que sin ser llamado al sacerdocio ni al estado religioso, sienten vivamente su pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia.

La antigua afirmación de que el laico en la Iglesia sólo tenía derecho a ser bien gobernado ha perdido, si es que alguna vez la tuvo, toda actualidad.

La obra de Sabater March no pretende agotar el tema de toda la vida del seglar en la Iglesia, sino que se ha ceñido al estudio de la actividad de los seglares en la vida de la Iglesia como sociedad jurídicamente perfecta, pero sin abandonar, cuando la ocasión se ha mostrado propicia, alguna que otra penetración en los dominios del fuero interno como destello de la completa armonía existente en todos los ámbitos de la vida de la Iglesia.

Después de una breve prolucción, Sabater March divide el plan de su libro en: Personalidad y capacidad jurídica del seglar; Posición fundamental del seglar en la Iglesia; Preceptos generales en particular, en los que estudia las obligaciones de culto, abstinencia y ayuno, de recepción de los sacramentos, de enseñanza religiosa y de comunicación con los católicos; Adquisición y pérdida de derechos eclesiásticos; Derecho de Familia; Protección de los derechos; y en la parte séptima y última de la reparación del orden social y enmienda del delincuente.

Sigue en general el orden del Código de Derecho Canónico, lo que da a la obra una fuerte trabazón y una seguridad doctrinal inmensa. No se ha publicado hasta ahora una obra de este estilo, aunque el mismo autor nos señale las de Arias Montano, *Dictatum Christianum*, y algún tratado especial de San Roberto Bellarmino en sus *Controversias*. Además de estar ya un poco envejecidas, tampoco alcanzan la amplitud de la que reseñamos.

El índice de materias y el de cánones podrían haber sido completados por una mejor bibliografía y un índice onomástico siempre necesarios en una obra de esta índole.

Ya en 1936, Pío XI pidió a los cultivadores de las ciencias sagradas que acometieran con ardor "el estudio de los fundamentos bíblicos, dogmáticos, históricos y jurídicos del apostolado seglar". Sabater March ha colocado una 'piedra miliar en el terreno del derecho.

BLANCO PEÑÁN, S., *Negociad mientras vuelvo: Pío XII y el problema social*. (11 x 17 cms.; 248 págs.). Ediciones Fax. Madrid, 1956.

El título escogido, tomado del Evangelio, manifiesta claramente la intención del autor, que es sacudir la conciencia del patrono y, en general, de todo cristiano, ante el problema social. Mientras el *subtítulo*, Pío XII y el problema social, corresponde exactamente al contenido material, pues el libro no es sino una inteligente selección de textos pontificios que se refieren a dicho problema.

Los textos de Pío XII se agrupan en trece capítulos, en los que se plantea la preocupación de la Iglesia por el problema social, la responsabilidad de los ricos en la solución de ese problema (responsabilidad que tiene ante Dios y ante la Iglesia), y los principios teóricoprácticos de tal solución. La selección he hecho hincapié con mucho acierto en la dignidad de la persona del obrero, y en la caridad, como bases de justicia social.

Los textos, tomados de contextos muy diversos y distantes, han sido muy bien unidos, formando un todo que impresiona agradablemente por la solidez de la doctrina, y por el calor de la palabra: ambas características personales de Pío XII. Se ve que el autor (Blanco Piñán) tiene muy leídos y meditados los documentos pontificios.

La presentación es clara: la materia está bien separada en capítulos, y éstos bien divididos en párrafos; y la letra legible. De modo que su lectura será descansada para cualquiera, y fácil de asimilar.

La tónica general es exhortatoria: Pío XII quiere conmover al patrón católico, y llamarle la atención sobre sus *obligaciones de hermano* respecto de sus obreros; obligaciones que no se cumplen sólo dentro de la iglesia y entre las cuatro paredes del hogar, sino también en la fábrica y en la oficina.

Es un libro que har á bien a cualquiera que lo tome en sus manos: al obrero, porque en él verá los buenos deseos y las preocupaciones que por él tiene su Madre la Iglesia; y hará bien al patrón, porque le pondrá ante los ojos, no sólo sus obligaciones, sino la manera concreta y real de cumplirlas.

EISENHOFER, L., *Compendio de Liturgia católica*. (14,3 x 22 cms.; 319 pág.). 3ra. edición. Editorial Herder. Barcelona, 1956.

La presente edición, tercera en castellano, es la traducción de la obra alemana *Grundriss der katholischen Liturgie* (4a. edición, 1937), con algunos retoques hechos por el Pbro. Camp, teniendo en cuenta las nuevas prescripciones litúrgicas. Lamentamos solamente que Herder, tan cuidadosa de la base científica de sus publicaciones, no haya tenido en cuenta la obra similar alemana, que ya ha llegado a la sexta edición, debida a la intervención de Lechner, sucesor de Eisenhofer. En ella el primero de los nombrados, manteniendo en lo esencial el trabajo (resumido) de Eisenhofer, lo ha perfeccionado en ciertos puntos, teniendo en cuenta las últimas discusiones doctrinales; y ha completado y puesto al día la bibliografía. La obra resultante, sin dejar de mirar al gran público (como la de Eisenhofer que juzgamos) se ha convertido además en un instrumento de trabajo para los especialistas; y para los estudiantes seminaristas sería, además de una obra de información, una introducción científica a una ulterior investigación personal. Esperamos que en la próxima edición del *Compendio de Liturgia católica*, la casa Herder perfeccione su obra, tomando, al menos, de la obra de Lechner-Eisenhofer, la bibliografía al día.

Para entender el carácter de la presente obra, tengamos en cuenta que el original alemán, *Grundriss*, era la reducción, a un solo volumen, de la obra fundamental de Eisenhofer, titulada *Handbuch der katholischen Liturgie* y publicada en dos volúmenes. La cual a su vez había sido la refundición de la obra fundamental de su maestro y antecesor en la cátedra de Eichthätt, V. Thathofer. De modo que el proceso ha sido intencionalmente dual: por una parte, Eisenhofer ha procurado profundizar en la historia y en la doctrina litúrgica; y por la otra, ha procurado poner *lo esencial* de esa historia y de esa doctrina, al alcance del *mayor número posible* de personas.

La obra que nos presenta Herder tiene esta segunda intención: se dirige más bien a sacerdotes y estudiantes (seminaristas), y también a laicos cultos. Y pone a su alcance los resultados *más seguros* de sus estudios de investigación. Casi nos animaríamos a decir, de acuerdo al juicio de algunos especialistas (cfr. *Civiltà Cattolica*, 103-II [1952], pp. 66-72), que es lo mejor que existe en la materia, si se tiene en cuenta que está destinado al ambiente sacerdotal o religioso *en general*.

La obra tiene una buena presentación: *división* clara de la materia, estilo nítido y que trasparenta una gran *seguridad* en lo que afirma, *sentido histórico* de la liturgia, *precisión* en los datos de tiempos y lugares y personas que tienen alguna importancia en el desarrollo histórico de la liturgia; y hasta cierta *devoción* sustancial, que comunica una persuasión personal sobre la importancia de la materia.

Con esta obra, un sacerdote o un laico puede fácilmente ponerse al día en la materia, y compensar la ignorancia en que la formación religiosa lo puede haber dejado, en los años de su formación, respecto de la liturgia de la Iglesia.



LIBROS RECIBIDOS

Luis Alonso Alonso Schöckel, S. J., *La formación del estilo* (3a. edición). Libro del Alumno (1a. edición). Biblioteca Comillensis. (16 x 21,5 cms.; 286 págs.). Sal Terrae. Santander, 1956.

Lo que era parte de su anterior obra, *Formación del estilo*, lo ha desglosado, ampliado, y publicado para que el alumno lo tenga más a mano. Fundamentalmente, es una selección de textos y de análisis estilísticos. Obra utilísima. Nace de una experiencia de magisterio, y de un gran riqueza personal.

José Angrisani, Mons., *Homiliario dogmático. Los dogmas a la luz del Evangelio*. (12 x 18,5 cms.; 214 págs.). Editorial Subirana. Barcelona, 1957.

Traducción de una obra italiana reciente. Difiere de otros homilarios, en que no es tanto moral cuanto dogmático. Brevemente expone Evangelios dominicales, haciendo que aflore, sin forzar el texto, el dogma en él contenido. Un sencillo índice de materias, permitiría buscar el tema oportuno.

José Angrisani, Mons., *In matuetinis meditabor in Te. Meditaciones para sacerdotes sobre las lecciones escriturísticas diarias del Breviario*. (10 x 16 cms.; 559 págs.). Editorial Subirana. Barcelona, 1957.

Es el volumen primero (pars hiemalis), de una obra que abarcará todos los tiempos del breviario. Traducción del italiano (3ra. edición) acomodada a las recientes modificaciones litúrgicas. Concientemente, como dice el prólogo, no ha querido seguir un plan orgánico, sino dejarse llevar de la inspiración que despierta la mera lectura de las lecciones del breviario. Ayuda para que el breviario, que obligatoriamente se debe rezar cada día, se lo viva en su contenido espiritual y dogmático.

Hans Urs von Balthasar, Teresa de Lisieux. *Historia de una misión*. (14 x 21,3 cms.; 371 págs.). Herder. Barcelona, 1957.

Obra escrita por un teólogo, en contacto con las corrientes filosóficas de actualidad. Casi se podría hablar de un *nuevo punto de vista hagiográfico*: una fenomenología de la santidad, mirada desde arriba, como un asunto de Dios. Ceñido a los textos de la Santa de Lisieux, trata de superar definitivamente cierto exceso de psicología, que estuvo de moda. Interpretación personalísima de una santidad muy personal.

Conradus Berti, O. S. M., *Methodologiae Theologicae Elementa.* (00 x 00 cms.; 241 págs.) Desclée. Roma, 1955.

Fruto de una experiencia personal en el magisterio, ofrece una visión de la Teología, y sus principios primeros, remotos y próximos, y la aplicación de los mismos a las disciplinas teológicas. Un apéndice considera metódicamente la filosofía perenne. El libro es un esquema para orientar en la enseñanza de la teología.

Marcel Bruyère, Chan., *Le Cardinal de Cabrières, Evêque de Montpellier (1830-1921).* (14 x 22,5 cms.; XIV-482 págs.). Editions du Cédre. Paris,, 1956.

Obra bien documentada, que nos hace conocer todo un personaje de la historia de la Iglesia en Francia: un hombre cuyas relaciones, palabras y escritos configuran la imagen de un pastor de almas, que tuvo que actuar en una época difícil. Los primeros capítulos (I-XXIV) en riguroso orden cronológico, casi año por año. Luego, sendos capítulos sobre el hombre, el francés y el obispo (XXV-XXVII). Un capítulo, sobre su muerte. Y una conclusión. Obra de historia, escrita con espíritu de piedad filial, que hace agradable su lectura.

Jesús Bujanda, S. I., *Adán y tú y la teoría católica.* (10,3 x 15,3 cms.; 353 págs.). Editorial Razón y Fe. Madrid, 1950.

El hecho de Adán suscita, hasta en las conversaciones ordinarias, una serie de problemas. El autor ofrece una orientación teológica suficiente para el lector común; casi diríamos, para el hombre de la calle. El esquema del libro es: biografía de Adán, su antigüedad, cómo fué formado, ciencia que tuvo, inmortalidad, ausencia de concupiscencia, gracia santificante, dones sobrenaturales... pecado en el paraíso, y sus consecuencias.

Juan Carrascal, S. I., *Si vas a ser Misionero. La vida misionera. Sus luces. Sus sombras. Su campo. Su pastoral. Su adaptación. Sus exigencias.* (15 x 21,3 cms.; 450 págs.). Sal Terrae. Santander, 1957.

El título indica a quien se destina el libro. Y el subtítulo, los aspectos de la vocación misionera que el autor enfoca. Es para jóvenes que sientan el ideal de las misiones, y a quienes el autor quiere ofrecer una misionología a su alcance. Contenido fundamental: dogma y espiritualidad misionera. Termina con una selección bibliográfica.

Andrés A. Esteban Romero. *Predicación viviente al día. Una controversia teológica, y una reacción pastoral.* 15 x 21 cms.; 378 págs.). Publicaciones Hogar Sacerdotal. Madrid, 1956.

La controversia, a la que hace mención el subtítulo, es la suscitada por la *Teología kerigmática* (Jungmann, Rahner, Dander, Lackner y otros). Y la reacción pastoral ha sido, en último término, el Congreso del Apostolado de la Palabra, en Valencia, el año 1955. Dos partes fundamentales: la historia de la controversia, y documentos y estudios de la predicación. Es uno de los aportes del autor, en el movimiento de renovación pastoral entre los sacerdotes, iniciado a partir del llamado de Pío XII por un Mundo mejor.

Angel Gómez, S. I., Ejercicios Espirituales a Obreros. (10,7 x 15,5 cms.; 414 págs.). Sal Terrae. Santander, 1956

El plan general de la obra es: *meditaciones* para cuatro días de Ejercicios; *conferencias* (dos series): una, sobre verdades religiosas; otra, sobre temas obreros); *ejemplos*, según el orden de la meditaciones antes mencionadas; *respuestas* (a consultas que el mismo autor ha oído en su ministerio). Libro nacido de una rica experiencia personal. Ejemplo de adaptación de los Ejercicios a un ambiente concreto.

Jorge Loring, S. I., Para salvarte. Compendio de las verdades fundamentales de nuestra santa Religión y normas para vivirlas. 4a. edición. (11,4 x 16,3 cms.; 220 págs.) Sal Terrae. Santander, 1956.

Cuatro ediciones en cuatro años, manifiestan lo ambientado que está el autor. Buena presentación tipográfica, que facilita el que pase de mano en mano. Termina con un útil devocionario, que permite llevar a la práctica religiosa las verdades enseñadas en el texto. Esta obra, escrita primitivamente para soldados, resulta actualmente apta para jóvenes de diversas categorías y oficios.

Osvaldo Loudet, ¿Qué es la locura? (13 x 20,5 cms.; 80 págs.). Editorial Columba, Buenos Aires, 1955.

Como los demás volúmenes de la Colección *Esquemas* (éste lleva el número 23) es una presentación del tema para el gran público, para el hombre de la calle: síntesis de otras obras más extensas, de su experiencia médica, y de sus publicaciones en la revista de *Piquiatría, Criminología y Medicina legal*. Temas fundamentales: grados del mal, límites y psicoterapia. Termina con una sencilla bibliografía.

José Luis Martín Vigil, S. J., Destino: Dios. (14 x 19,5 cms.; 203 págs.). Sal Terrae. Santander, 1956

Charlas de dirección espiritual, para universitarios. Más estilo, que contenido. Tal vez porque supone un lector aún no habituado a estudios serios. La unidad le da el título: Dios, como destino personal.

Fernando M. Palmes, S. I., Pedagogía universitaria. Comentario a la Constitución *Deus Scientiarum Dominus*. (16 x 22 cms.; 350 págs.). Editorial Balmes. Barcelona, 1940.

Este comentario, de quien fué Decano de una facultad eclesiástica de filosofía, cobra cierta actualidad al celebrarse los veinticinco años de la promulgación del documento de Pío XI, sobre los estudios eclesiásticos. Ese documento señaló una época en la vida intelectual de la Iglesia. Su comentario toca los siguientes capítulos: antecedentes históricos del documento, naturaleza y alcance del derecho de la Iglesia para enseñar, hombres que intervinieron en la formación de la ley, finalidad de la misma, y algunos de sus aspectos más interesantes. Entre éstos: sus cualidades pedagógicas en general, la características sustanciales que delinea de una facultad filosófica, y sus ventajas pedagógicas específicas.

Pío Parsch, El año litúrgico. Versión castellana de E. Calderón, O. S. B. Editorial Herder. Barcelona, 1957.

Obra de un liturgista, que sabe reducir a lo esencial los datos históricos, para dar más lugar a los aspectos doctrinales del año litúrgico. Véase entre las reseñas bibliográficas de esta entrega.

Jess Ramírez Muneteú, C. M., La espiritualidad de San Vicente de Paul. (10,3 x 15,5 cms.; 342 págs.). Ediciones FAX. Madrid, 1956.

San Vicente de Paúl nunca redactó un tratado de ascética sistemático. El autor nos lo ofrece, sintetizado de las obras completas del Santo (trece volúmenes), de una manera clara, precisa. La introducción nos da suficientes referencias, como para formar una buena bibliografía sobre el tema. El índice alfabético de temas facilita la consulta. La impresión de conjunto es de una ascética con cierto sentido humano (cordialidad, sencillez, prudencia, trabajo).

Juan Rey, S. I., Moral profesional del Ayudante Técnico Sanitario. Tercer Curso. Texto acomodado al programa oficial. (10,5 x 15,4 cms.; 161 págs.). Sal Terrae. Santander, s/f.

Doce temas morales, relacionados con la medicina, y que se plantean a los colaboradores técnicos del médico. Por ejemplo: maltusianismo, aborto, eutelenesia, continencia periódica, secreto. Redacción clara, al alcance del lector a quien se dirige.

Lucio Rodrigo, S. I., Praelectiones Theologico-morales Comillenses: Tractatus de Conscientia morali, vol. II. (000 x 000 cms.; 900 págs.). Editorial Sal Terrae. Santander, 1956.

Es el tomo IV de la serie teológico-moral. Y el segundo que el autor escribe sobre la conciencia, en que se refiere a la conciencia refleja. Obra de consulta, con su índice de materias, de autores citados y estudiados. Temática amplia, estilo escolástico, claro.

Heinrich Schumacher, el vigor de la Iglesia primitiva. La vida nueva según los documentos de los dos primeros siglos. Editorial Herder. Barcelona, 1957.

La presente obra quiere ser una contribución a la renovación espiritual que se observa en todos los sectores del cristianismo, como la liturgia y la teología. El mejor medio es acudir a las fuentes primitivas del Cristianismo, cuando palpitaba todavía con pleno vigor el torrente de la vida nueva comunicada por Cristo. Por eso el autor examina los documentos cristianos de la primera hora, el Nuevo Testamento y los Padres del siglo II.

Varios autores. Iniciación teológica. Tomo I: las fuentes de la Teología. Dios y su creación. (14,2 x 22 cms.; 605 págs) Herder. Barcelona, 1957.

Obra de conjunto de óctlogos, dirigida a seminaristas y religiosos, religiosas, y seglares. La traducción tiene algunas modificaciones, que tienen en cuenta la practicidad que se pretende en esta publicación. De modo que los cuatro volúmenes del original francés, se reducirán a tres en esta edición. Notemos que el primer volumen abarca las *Fuentes* de la teología, y el tratado

de Dios y su creación. El segundo, o Teología moral. Y el tercero, la Economía de salvación. El primer volumen tiene como apéndice una *cronología general* de la Historia Universal, de la Biblia y de la vida de la Iglesia (pp. 240-281); y una *tabla* recapitulativa de los distintos focos de cultura teológica y maestros célebres (pp. 285-304). Termina la obra un *léxico* teológico, con los principales términos técnicos, y tres *índices*: escriturístico, onomástico y analítico.

Catecismo Católico. (14 x 21,5 cms.; 318 págs.). Herder. Barcelona 1957.

Una de las obras trascendentales de la renovación de la Iglesia en los últimos tiempos: el Catecismo de los Obispos alemanes. Fruto de un movimiento de estudio y de profundización del dogma, y de las necesidades y posibilidades del mundo moderno. Indispensable para la catequesis en cualquier país del mundo, como modelo de adaptación del Mensaje de Cristo. Tiene, como apéndice, una ordenación cristiana de la vida, y una serie de puntos para la oración vocal diaria o semanal.



FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud-América.

la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Las Siglas de Revistas son comunes tanto al **Fichero**, como a la **Selección de Revistas**.

La índole de nuestra revista nos obliga a ceñirnos a publicaciones de carácter filosófico y teológico.

La **Clasificación por Materias** es común, tanto al **Fichero** como a la **Selección de Revistas**. El número romano corresponde a las grandes secciones tanto de la filosofía, como de la teología; el número arábigo corresponde a las subdivisiones de dichas secciones.

SIGLAS DE REVISTAS

- | | |
|--|---|
| AA = <i>Anthologica Annua</i> . Roma. | AUG = <i>Augustinus</i> . Madrid. |
| ACME = <i>Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale</i> . Milano. | BFCL = <i>Bulletin des Facultés catholiques de Lyon</i> . Lyon. |
| AHDLM = <i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge</i> . Paris. | Bib = <i>Biblica</i> . Roma. |
| AIA = <i>Archivo Iberoamericano</i> . Madrid. | Bo = <i>Bolívar</i> . Bogotá. |
| AIDS = <i>Arquivos do Instituto de Direito</i> . São Paulo. | Bro = <i>Broteria</i> . Lisboa. |
| AIIP = <i>Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas</i> . San Luis (Argentina). | BUC = <i>Boletín de la Universidad Compostelana</i> . Santiago de Compostela. |
| Ang = <i>Angelicum</i> . Roma. | BVCh = <i>Bible et Vie chrétienne</i> . Paris. |
| Anton = <i>Antonianum</i> . Roma. | CBQ = <i>Catholic Biblical Quarterly (The)</i> . Washington. |
| Anth = <i>Anthropos</i> . Freiburg. | CdV = <i>Città di Vita</i> . Firenze. |
| APh = <i>Archives de Philosophie</i> . Paris. | CdD = <i>Ciudad de Dios (La)</i> . El Escorial (España). |
| Arb = <i>Arbor</i> . Madrid. | CF = <i>Cuadernos de Filosofía</i> . Buenos Aires. |
| ATG = <i>Archivo Teológico Granadino</i> . Granada. | CHA = <i>Cuadernos Hispanoamericanos</i> . Madrid. |
| AUCE = <i>Antes de la Universidad Central del Ecuador</i> . Quito. | Chr = <i>Christus</i> . - <i>Christus</i> . Paris. |
| AUCV = <i>Anales de la Universidad Central de Venezuela</i> . Caracas. | ChrM = <i>Christ au Monde</i> . Roma. |
| AUCh = <i>Anales de la Universidad de Chile</i> . Santiago. | CiCat = <i>Civiltà Cattolica</i> . Roma. |
| | CiTom = <i>Ciencia Tomista</i> . Madrid. |
| | CoFr = <i>Collectanea Franciscana</i> . Roma. |
| | CpR = <i>Commentarium pro Religiosis et Missionariis</i> . Roma. |

- Cris = *Crisis*. Barcelona.
 CS = *Cahiers Sioniens*. Paris.
 CuBi = *Cultura Biblica*. Segovia.
 CUn = *Cultura Universitaria*. Caracas.
 CuTe = *Cuadernos Teológicos*. Buenos Aires.
 CyF = *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.
 DEc = *Diritto Ecclesiastico* (II). Roma.
 DinS = *Dinámica Social*. Buenos Aires.
 EphCar = *Ephemerides Carmeliticae*. Roma.
 EphM = *Ephemerides Mariologicae*. Madrid.
 EphTL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain.
 EstBi = *Estudios Biblicos*. Madrid.
 Esp = *Espirit*. Paris.
 EspB = *Espíritu*. Barcelona.
 Est = *Estudios*. Madrid.
 EstEc = *Estudios Eclesiásticos*. Madrid.
 EstM = *Estudios Marianos*. Madrid.
 Et = *Etudes*. Paris.
 EtF = *Etudes Franciscaines*. Paris.
 EtPh = *Etudes Philosophiques* (Les). Paris.
 EX = *Ecclesiastica Xaveriana*. Bogotá.
 FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideo.
 Fil = *Filosofia*. Lisboa.
 FS = *Fomento Social*. Madrid.
 FyL = *Filosofía y Letras*. México.
 G = *Gregorianum*. Roma.
 GM = *Giornale di Metafisica*. Genova.
 HistJB = *Historisches Jahrbuch*. Freiburg.
 HTR = *Harvard Theological Review* (The). Massachusetts.
 Hu = *Humanitas*. Tucumán.
 HyD = *Hechos y Dichos*. Zaragoza.
 Ia = *Iatria*. Buenos Aires.
 Ist = *Istina*. Boulogne-sur-Seine.
 Ivy = *Ideas y Valores*. Bogotá.
 IThQ = *Irish Theological Quarterly* (The). Maynooth.
 JBL = *Journal of Biblical Literature*. Pennsylvania.
 JBR = *Journal of Bible and Religion* (The). Massachusetts.
 JPs = *Journal de Psychologie*. Paris.
 LetV = *Lumière et Vie*. Saint Alban-Leyse. Savoie.
 LThPh = *Laval Théologique et Philosophique*. Québec.
 LV = *Lumen Vitae*. Bruxelles.
 Lu = *Lumen*. Vitoria.
 LVS = *Lumière et Vie Supplément biblique de Paroisse et Liturgie*. Abbaye de Saint-André.
 Man = *Manresa*. Barcelona.
 Mar = *Marianum*. Roma.
 MD = *Maison Dieu*. Paris.
 MEc = *Monitor Ecclesiasticus*. Roma.
 Men = *Mensaje*. Santiago de Chile.
 Mi = *Mind*. Oxford.
 MiCo = *Miscelánea Comillas*. Comillas.
 MonC = *Monte Carmelo* (El). Burgos.
 MPer = *Mercurio Peruano*. Lima.
 MS = *Mundo Social*. Madrid. Zaragoza.
 MSch = *Modern Schoolman* (The). Saint Louis.
 NCS = *Notre Catechèse. Supplément*.
 NEF = *Notas y Estudios de Filosofía*. Tucumán.
 NoPJ = *Notas de Pastoral Jocista*. Buenos Aires.
 NoT = *Norte*. Tucumán.
 NoVc = *Nova et Vetera*. Ginebra.
 NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.
 NSch = *New Scholasticism* (The). Washington.
 Ori = *Oriente*. Madrid.
 OrS = *L'Orient Syrien*. Paris.
 PCat = *Pensée catholique* (La). Paris.
 Ped = *Pédagogie*. Paris.
 Pen = *Pensamiento*. Madrid.
 Pens = *Pensiero* (II). Milano.
 PetL = *Paroisse et Liturgie*. Paris.
 Ph = *Philosophia*. Mendoza.
 PRMCL = *Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica*. Roma.
 QLP = *Questions Liturgiques et Paroissiales* (Les). Louvain.
 RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse.
 RAP = *Revue de l'Action populaire*. Paris.
 RasF = *Rassegna di Filosofia*. Roma.
 RasMI = *Rassegna mensile di Israel* (La). Roma.

- RB = *Revue Biblique*. Paris.
 RBib = *Revista Bíblica*. Buenos Aires.
 RCF = *Revista cubana de filosofía*. Cuba.
 RCJS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Santa Fe.
 RCR = *Revue des Communautés Religieuses*. Louvain.
 RD = *Revista de Derecho*. Concepción (Chile).
 RDC = *Revue de Droit Canonique*. Strasbourg.
 RDF = *Revista dominicana de filosofía*. Santo Domingo.
 RDM = *Revue des Deux Mondes* (La). Paris.
 RECB = *Revista Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro.
 RechSR = *Recherches de Science Religieuse*. Paris.
 REDC = *Revista Española de Derecho Canónico*. Madrid.
 REsp = *Revista de espiritualidad*. Madrid.
 RET = *Revista Española de Teología*. Madrid.
 RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Buenos Aires.
 RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*. Córdoba.
 RFLP = *Revista de Filosofía*. La Plata.
 RFM = *Revista de Filosofía*. Madrid.
 RFNS = *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Milano.
 RH = *Revista de Historia*. São Paulo.
 RHA = *Revista de Historia de América*. México.
 RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain.
 RIE = *Revista Interamericana de Educación*. Bogotá.
 RIPH = *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles.
 RJ = *Revista Javeriana*. Bogotá.
 RL = *Revue Liberale* (La). Paris.
 RLA = *Revista Litúrgica Argentina*. Buenos Aires.
 RMM = *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris.
 RPar = *Revista de Parapsicología*. Buenos Aires.
 RPF = *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga.
 RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain.
 RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris.
 RSR = *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg.
 RT = *Revue Thomiste*. Paris.
 RTAM = *Récherches de Théologie Ancienne et Médiéval*. Louvain.
 RTe = *Revista de Teología*. La Plata (Argentina).
 RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne.
 RUNC = *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*. Argentina.
 RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa*. Ottawa.
 RyC = *Religión y Cultura*. Madrid.
 RyF = *Razón y Fe*. Madrid.
 Sag = *Saggiatore* (II). Torino.
 Sal = *Salesianum*. Torino.
 Salm = *Salmanticenses*. Salamanca.
 ScC = *Scuola Cattolica* (La). Milano.
 ScE = *Sciences Ecclésiastiques*. Montreal.
 Sch = *Scholastik*. Frankfurt.
 Sef = *Seфарad*. Madrid.
 SeSo = *Seelsorger (Der)*. Wien.
 SER = *Sacris Erudiri*. Steenbrugge.
 So = *Sophia*. Padova.
 SS = *Serviço social*. São Paulo.
 ST = *Sal Terrae*. Santander.
 Stia = *Sapientia*. La Plata.
 StZ = *Stimmen der Zeit*. München.
 T = *Thought*. New York.
 Teo = *Teoresi*. Messina.
 Theo = *Theologica*. Braga.
 ThSt = *Theological Studies*. Woonsocket.
 ThTo = *Theology Today*. New Jersey.
 TRo = *Table Ronde* (La). Paris.
 Un = *Universidad*. Monterrey. México.
 UnA = *Universidad de Antioquia*. Medellín.
 UNCo = *Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá.
 Univ = *Universitas*. Bogotá.
 UPBo = *Universidad Pontificia Bolivariana*. Medellín.
 USF = *Universidad de Santa Fe*. Argentina.

VD = *Verbum Domini*. Roma.

Ve = *Verbum*. Rio de Janeiro.

VeV = *Verdade e Vida*. Recife.

VoPe = *Vozes de Petrópolis*. Petrópolis.

VS = *Vie spirituelle (La)*. Paris.

VSS = *Vie Spirituelle (La)*. Supplément. Paris.

VyL = *Virtud y Letras*. Manizales.

VyV = *Verdad y Vida*. Madrid.

WM = *Worldmission*. New York.

WuW = *Wissenschaft und Weltbild*.
Wien.

ZKTh = *Zeitschrift für katolische
theologie*. Innsbruck.

CLASIFICACIÓN POR MATERIAS

FILOSOFÍA

I.—*Introducción a la Filosofía.*

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—*Lógica.*

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal.
- 3.—Logística, lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—*Crítica de las Ciencias.*

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—*Teoría del Conocimiento.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.

- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Metafísica Ontológica.*

- 1.—Antropología: expresión.
- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Teodicea.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—*Filosofía Natural.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—*Psicología.*

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—*Ética.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—*Filosofía del Derecho.*

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—*Filosofía del Lenguaje.*

- 1.—Introducción: psicología lingüística.

- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—*Filosofía del Arte.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Artes: pintura, escultura, música.
- 6.—Actualidades.

XIII.—*Sociología.*

- 1.—Introducción, método, principios, relaciones con otras ciencias.
- 2.—Sociografía: estadísticas.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: comunismo, liberalismo, doctrina social cristiana.
- 4.—Sociología religiosa.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesión, problemas.
- 6.—Problemas del trabajo: conflictos, necesidades, soluciones en distintos ambientes: agro, industria, comercio. Salarios, huelgas, etc.
- 7.—Acción social: educación, higiene, seguro social, cooperativas, distintos tipos de acción directa, prensa y difusión.
- 8.—Organización social: profesiones, sindicatos, partidos políticos; otros grupos sociales.
- 9.—Economía: producción, empresa; distribución: moneda, crédito, bancos; consumo. Impuestos. Geografía económica.
- 10.—Problemas demográficos. Población, natalidad, migraciones, etcétera.
- 11.—Historia de la sociología.
- 12.—Actualidades y bibliografías.

XIV.—*Filosofía de la Cultura.*

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.

- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XV.—*Filosofía de la Historia.*

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—*Filosofía de la Educación.*

- 1.—Introducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
- 3.—Educación moral y religiosa.

- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades
- 7.—Educación escolar.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—*Historia de la Filosofía.*

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—*Teología Fundamental.*

- 1.—Introducción a la teología. Problemas de método
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Historia de las religiones.
- 3.—Revelación.
- 4.—Fe.
- 5.—Apologetica de la Iglesia: Protestantes. Orientales separados.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

II.—*Teología dogmática.*

- 1.—Iglesia y Tradición.
- 2.—Dios Uno y Trino.
- 3.—Creación y elevación; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Gracia y virtudes.
- 6.—Sacramentos.
- 7.—Teología de las realidades terrestres y escatología.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Mariología.*

- 1.—Teología.
- 2.—Historia.
- 3.—Aplicaciones.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografías.

IV.—*Teología moral.*

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Derecho canónico.*

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penas y delitos.

- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Sagrada Escritura.*

- 1.—Introducción general y particulares. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milágrs...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VII.—*Teología espiritual.*

- 1.—Vida espiritual.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 3.—Vida religiosa.
- 4.—Hagiografía.
- 5.—Historia de la espiritualidad.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.
- 7.—San Ignacio.

VIII.—*Historia.*

- 1.—Arqueología cristiana.
- 2.—Santos Padres.
- 3.—Herejías.
- 4.—Magisterio: concilio, símbolos.
- 5.—Teólogos medievales.
- 6.—Teólogos posteriores.
- 7.—Teología oriental.
- 8.—Teólogos acatólicos.
- 9.—Teología de la historia.
- 10.—Actualidades: congresos, boletines.

IX.—*Pastoral y Liturgia.*

- 1.—Generalidades.
- 2.—Organizaciones: AC., congregaciones marianas.
- 3.—Pastoral de la doctrina. catequética, predicación.
- 4.—Misiones: teoría y práctica.
- 5.—Pastoral parroquial.
- 6.—Ejercicios espirituales.
- 7.—Pastoral litúrgica: sacramentos, menos Euc. y Penit., paraliturgias.
- 8.—Santa Misa.
- 9.—Dirección espiritual: confesión, problemas vocacionales, pastoral especial con hombres, mujeres. Matrimonios.
- 10.—Psicología pastoral.
- 11.—Sociología religiosa.
- 12.—Arte sagrado: canto, arquitectura.
- 13.—Historia.
- 14.—Actualidades: congresos experiencias, bibliografía.

Fichero de Revistas Ibero - Americanas

(Publicadas en: España, Portugal, Méjico,
Centro y Sud - América)

I INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1 CONOCIMIENTO FILOSOFICO

- 1 López de Munain, R. Una nueva exposición de la filosofía como ciencia de la totalidad.— VyV., XIV (1956), 203-249.
- 2 Morket, O. La filosofía como acción creadora: Berdiaef.— RFM., XV (1956), 79-88.
- 3 Martins, D. Valor das Sistemas em Filosofia.— RPF., XII (1956), 299-304.
- 4 Motas, V. O problema da "Primeira Filosofia".— Fil., III (1956), 9-38.

2 ORIENTACIONES FILOSOFICAS

- 5 Alcorra, J. Ig. El constitutiva ontológica del existencialismo.— RFM., XV (1956), 5-34.
- 6 Alexanian, D. El existencialismo y la religión.— RDF., I (1956), 78-90.
- 7 Alves García, J. O Dualismo metafísica na Psicologia contemporânea.— RPF., XII (1956), 14-28.
- 8 Antanelli, M. T. El pensamiento actual y su problema fundamental.— Aug., I (1956), 187-200.
- 9 Burke, V. J. Desenvolvimento recentes de la filosofía tamista.— Stia., XI (1956), 215-220.
- 0 Brüning, W. Las dimensiones fundamentales del filosofar antropológico actual.— Stia., XI (1956), 180-195.
- 1 Brüning, W. Individuo e Pessoa na Concepção actual da Homem.— RPF., XII (1956), 138-150.
- 2 Bunge, M. Antimetafísica del empirismo lógico.— AUCh., 102 (1956), 43-50.
- 3 Capánaga, Y. San Agustín en nuestro tiempo: La interioridad agustiniana. Aug., I (1956), 201-214.
- 4 Casaubón, J. A. Gérmes de idealismo en las "Investigaciones lógicas" de Husserl.— Stia., XI (1956), 250-280.
- 5 Crippa, R. El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialista-voluntaristas de la filosofía contemporánea.— Aug., I (1956), 313-330.
- 6 Delgado, H. La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista.— MPer., XXXI (1956), 319-326.
- 7 Giacom, Carla. A Fenomenología.— RPF., XII (1956), 403-423.
- 8 Höllhuber, I. ¿Eutanasia a resurrección de la metafísica?— EspB., V (1956), 100-113.
- 9 Martí del Castillo, R. Causalidad e indeterminismo en la física contemporánea.— RCF., 14 (1956), 24-30.
- 0 Muñoz-Alonso, A. La existencia en el tamismo y en el existencialismo.— Cris., III (1956), 79-82.
- 1 Muñoz-Alonso, A. Fenomenología y metafísica en la XI Asamblea de Gallarate.— Cris., III (1956), 83-90.
- 2 Muñoz-Alonso, A. Esperanza, esperanzas y angustia existencial.— Cris., III (1956), 161-168.

- 23 **Muñoz Alonso, A.** El problema del volar en lo XII Asambleo de Gollarote.— *Cris.*, (1956), 573-580.
- 24 **Muñoz, J.** Filosofía abierto.— *RyF.*, 153 (1956), 549-568.
- 25 **Muñoz, J.** Tres factores sobresalientes en lo filosofía octual, a lo luz de filosofía perenne.— *Fil.*, III (1956), 133-144.
- 26 **Oramí, M.** Uno metafísico esencialista.— *VyV.*, XIV (1956), 181-202.
- 27 **Puente Ojea, G.** Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M. Merleau Ponty.— *CHA.*, XXVI (1956), 295-326; XXIX p. 221-256.
- 28 **Quiles, Is.** El existencialismo en París. Alemania espejo de Europa.— *RJ.*, XI (1956), 87-90.
- 29 **Quiles, I.** El existencialismo visto desde Roma.— *RCF.*, 14 (1956), 13-16.
- 30 **Quiles, Is.** ¿Qué nos dejó el existencialismo?— *RyF.*, 153 (1956), 643-650.
- 31 **Rigobello, A.** Inoportunidad de San Agustín.— *Aug.*, I (1956), 249-257.
- 32 **Rintelen, F. J. van.** El significado del espíritu para lo filosofía del presente.— *Stia.*, XI (1956), 173-179.
- 33 **Raig Giranella, J.** Lo intuición del ser en Rosmini frente a lo obstrocción c concepto en Suárez.— *Pen.*, 12 (1956), 433-452.
- 34 **Robert Candau, J. M.** Lo fenomenología como el sober filosófico fundamental.— *RFM.*, XV (1956), 106-108.
- 35 **Sánchez, J. Fr.** La Vigencia de Sto. Tomás.— *RDF.*, I (1956), 65-75.
- 36 **Stefanini, L.** El problema de lo persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo.— *Aug.*, I (1956), 139-152.

3 RELACIONES FUNDAMENTALES

- 37 **Muñoz-Alonso, A.** Filosofía y poesía.— *Cris.*, III (1956), 201-224.

4 ENSEÑANZA Y VULGARIZACIÓN

- 38 **Fiarito, M. A.** Lo Academia de Platón.— *CyF.*, 47 (1956), 87-112.
- 39 **Ibáñez, J.** Metodología del trabajo universitario.— *EspB.*, V (1956), 149-168.
- 40 **Piñera Llera, H.** El destino del intelectual en el mundo del presente.— *RCF.*, (1956), 4-12.

II LÓGICA

2 LÓGICA FORMAL TRADICIONAL

- 41 **Anquin, H. de.** Sobre lo lógica de los estoicos.— *Stia.*, XI (1956), 166-172.

III CRÍTICA DE LAS CIENCIAS

2 CRÍTICA DE LAS CIENCIAS

- 42 **Lara Minguez de D.** El método científico y lo filosofía.— *RCF.*, 14 (1956), 17-18.
- 43 **Pra, D.** Filosofía de lo Matemático en Aristóteles.— *Stia.*, XI (1956), 78-116.

4 DE LAS CIENCIAS NATURALES

- 44 **Uexküll, T. von.** Los bases del conocimiento en las ciencias naturales: punto visto médico.— *UNCo.*, 21 (1956), 23-30.

IV TEORIA DEL CONOCIMIENTO

2 VALOR DEL CONOCIMIENTO

- Antonelli, M. T.** A propósito del último Wittgenstein: observaciones sobre el convencionalismo.— *Crist.*, III (1956), 473-485.
- Láscaris Camneno, C.** La Epistemología en el pensamiento filosófico de Quevedo.— *Bo.*, 45 (1955), 911-927.
- Llombias, H.** Ensayo sobre la verdad del error nominalista.— *Stia.*, XI (1956), 206-214.
- López de Munáin, R.** La escolástica hoy ante el problema crítico.— *Salm.*, 3 (1956), 68-89.
- Roig Girondella, J.** Sobre Metafísica del conocimiento.— *EspB.*, V (1956), 114-116.
- Simarro Puig, A.** El "Problema del Conocimiento" resuelto por San Juan de la Cruz.— *Resp.*, XV (1956), 295-308.

3 FORMAS DEL CONOCIMIENTO

- Abranches, C.** A Teoria dos Universais em Pedro da Fonseca.— *RPF.*, XII (1956), 291-298.

4 VERDAD Y ERROR

- Abbá, J.** A verdade e o seu carácter orgânico.— *Fil.*, III (1956), 77-82.

V METAFISICA ONTOLOGICA

1 ANTROPOLOGIA

- Brüning, W.** Las dimensiones fundamentales del filosofar antropológico actual.— *Cfr.* ficha 10.
- Brüning, W.** Individuo e Pessoa na Concepção actual do Homem.— *Cfr.* ficha 11.
- Estrada, J. M. de.** Dos notas acerca del signo.— *Stia.*, XI (1956), 221-227.
- García Asencio, P.** Antinomias del conocimiento humano y analogía.— *Pen.*, 12 (1956), 5-24.
- García Rúa, J. L.** Los matices de la interiorización en la historia helénica.— *RFM.*, XV (1956), 279-314.
- Gonzalo Casas, M.** Vocación y metafísica.— *Stia.*, XI (1956), 117-132.
- Lima Vaz, H. C. de.** Amor e Conhecimento.— *RPF.*, XII (1956), 225-242.
- Muñoz-Alonso, A.** Esperanza, esperanzas y angustia existencial.— *Cfr.* ficha 22.
- Raffo, B. R. M.** El Estoicismo y su teoría del hombre.— *Stia.*, XI (1956), 285-294.
- Rintelen, F. J. von.** El significado del espíritu para la filosofía del presente.— *Cfr.* ficha 32, 25-52.
- Roldán, A.** El absurdo, la paradoja y el entendimiento humano.— *Pen.*, 12 (1956), 25-52.
- Simões Saraiva, M. M.** Kierkegaard e o problema filosofico do homem.— *Fil.*, III (1956), 256-266.

2 ONTOLOGIA

- Alcorto, J. Ig.** El constitutivo ontológico del existencialismo.— *Cfr.* ficha 5.
- Andrés, M.** El problema del absoluto y del relativo, en la filosofía de L. Lavelle.— *CyF.*, 48 (1956), 7-38.
- Delgado, H.** La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista.— *Cfr.* ficha 16.

- 68 **Derisi, O. N.** La ontología axiológica de Louis Lavelle.— *Stia.*, XI (1956), 375-376.
 69 **Farré, L.** Oposición y coincidencia en el mundo ideológico de los valores.— *R* XV (1956), 35-43.
 70 **García Asensio, P.** Antinomias del conocimiento humano y analogía en su aspecto práctico.— *Pen.*, 12 (1956), 203-214.
 71 **García Astroda, A.** Aspectos metafísicos en el pensamiento de Unamuno.— *III* (1956), 37-47.
 72 **Gutiérrez de los Monteros, C.** Reflexión sobre el problema del ser y los valores.— *Cris.*, III (1956), 249-254.
 73 **Hellín, J.** Existencialismo escolástico suareciano.— *Pen.*, 12 (1956), 157-178.
 74 **Muñoz-Alonso, A.** El problema del valor en la XII Asamblea de Gallarate.— *Cfr. ficha 23.*
 75 **Oromí, M.** Una metafísica esencialista.— *Cfr. ficha 26.*
 76 **Raeymoeker, L. de.** La esencia avicenista y la esencia tomista.— *Stia.*, XI (1956), 154-165.
 77 **Riesco Terrero, J.** El objeto de la Metafísica y la analogía del ente según Escoto.— *Stia.*, XI (1956), 331-347.
 78 **Riesco Terrero, J.** El ser en la metafísica de Martínez Prado.— *RFM.*, XV (1956), 529-542.

3 METAFISICA

- 79 **Buda, C.** Evolución del concepto de persona.— *RFM.*, XV (1956), 243-260.
 80 **Bunge, M.** Antimetafísica del empirismo lógico.— *Cfr. ficha 12.*
 81 **Cabo Rubio, J.** La personalidad en su dimensión metafísica según Cayetano.— *Cris.*, III (1956), 169-200.
 82 **Höflhuber, I.** ¿Eutanasia o resurrección de la metafísica?— *Cfr. ficha 18.*
 83 **Stefanini, L.** El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo.— *Cfr. ficha 36.*

VI TEODICEA

1 INTRODUCCION

- 84 **Jolivet, R.** El problema de Dios en Lachelier y Rosmini.— *Aug.*, I (1956), 573-584.

2 EXISTENCIA DE DIOS

- 85 **Casas Blanco, S.** El conocimiento de Dios, en la filosofía de S. Agustín.— *Aug.*, I (1956), 63-82.
 86 **Fernández-Manzanedo, M.** La "quinta vía" en San Agustín.— *Cris.*, III (1956), 18-19.
 87 **Seggiano, L. A.** Sobre las pruebas de la existencia de Dios. Su valor.— *Cris.*, III (1956), 117-128.
 88 **Steenbergen, van F.** La cuestión de la evidencia de la existencia de Dios "De Veritate", de S. Tomás.— *Stia.*, XI (1956), 67-77.

3 NATURALEZA ESTATICA

- 89 **Sevilla Benito, F.** La esencia de Dios según don Miguel de Unamuno.— *Aug.*, I (1956), 83-100.

VII FILOSOFIA NATURAL

1 INTRODUCCION

- 90 **Hans Pfeil.** Fe y ciencia.— *CyF.*, 47 (1956), 69-86.

2 COSMOLOGIA FILOSOFICA

- 91 **Bellida, J.** Las cambias sustanciales y la ciencia moderna.— Salm., 3 (1956), 90-136.
- 92 **Cencillo, L.** Funciones del concepto de "materia" en el Corpus Aristotelicum.— RFM., XV (1956), 209-226.
- 93 **Echarri, J.** Necesidad, contingencia y libertad.— Pen., 12 (1956), 127-156.
- 94 **Echarri, J.** ¿Qué es la energía?— Pen., 12 (1956), 387-432.
- 95 **Hellin, J.** Sistema hilemórfico y ciencias modernas.— Pen., 12 (1956), 54-64.
- 96 **Herrero, J.** Materia e idea en el Ente de Parménides.— RFM, XV (1956), 261-272.
- 97 **Martí del Castilla, R.** Causalidad e indeterminismo en la física contemporánea.— Cfr. ficha 19.
- 98 **Mandelli, E.** La materia inteligible.— Stia., XI (1956), 281-284.
- 99 **Puigrefagut, R.** Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana.— Pen., 12 (1956), 411-430.
- 00 **Sabanes, J. R.** La noción del tiempo en S. Agustín.— CuTe., 18-19 (1956), 129-135.

3 TEORIA CIENTIFICA

- 01 **Bernard, J.** Teoría da relatividade.— VaPe., 14 (1956), 528-546.
- 02 **Caba, P.** Sobre la ciencia física de hoy. La concepción de la materia.— CHA., XXVI (1956), 22-46.
- 03 **Due, Ant.** La geofísica aristotélica.— Pen., 12 (1956), 313-318.
- 04 **Due, A.** Peligros del átomo pacífico.— RyF., 153 (1956), 569-580.
- 05 **Grundjot, C.** La teoría de la relatividad.— AUCh., CXIV (1956), 17-23.

5 CIENCIAS BIOLOGICAS

- 06 **Ortiz de Urtarán, F.** Evolucionismo a ultranza.— Lu., V (1956), 342-356.
- 07 **Templada, J.** La constitución microscópica de los seres vivos.— Arb., XXXIV (1956), 205-216.
- 08 **Tosta, V.** Consideraciones en torno a la Raza.— CUn., 55 (1956), 29-57.

6 ACTUALIDADES

- 9 **Aldunate, A.** Alberto Einstein el hombre y el filósofo.— AUCh., CXIV (1956), 7-17.

VIII PSICOLOGIA

1 INTRODUCCION

- 0 **Alves García, J.** O Dualismo metafísico na Psicologia contemporânea.— Cfr. ficha 7.

2 PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

- 1 **Alvarez de Linera, A.** La cibernética a la luz de la filosofía.— RFM., XV (1956), 55-78.
- 2 **Muñoz-Alansa, A.** La experimentación en Pedagogía en la III Asamblea de "Schalé".— Cris., III (1956), 581-586.

3 PSICOLOGIA METAFISICA

- 3 **García Asensio, P.** Antinomias del conocimiento humano y analogía en su aspecto práctica.— Cfr. ficha 70.

- 114 **Jalivet, R.** San Agustín y la preexistencia platónica de las almas.— *Aug.*, (1956), 49-52.
- 115 **Lada Comblor, J.** La inmortalidad en Unamuno.— *Cris.*, III (1956), 235-248.
- 116 **Muñoz-Alonso, A.** La experimentación en Pedagogía en la III Asamblea de "Scholè".— *Cfr. ficha 112.*
- 117 **Pacias López, MSc. A.** El orgullo y su proceso evolutivo en la creatura libre.— *Cris.*, III (1956), 385-438.
- 118 **Raldán, A.** El absurdo, la paradoja y el entendimiento humano.— *Cfr. ficha 63.*
- 119 **Raldán, A.** Diecinueve zanas de determinismo en la actividad del hombre compatibles con la libertad.— *Pen.*, 12 (1956), 453-458.
- 120 **Ubeda, M.** El "sensus communis" en la psicología aristotélica.— *Salm.*, 3 (1956), 30-67.
- 121 **Yela, M.** La libertad como experiencia y como problema.— *Arb.*, XXXV (1956), 205-219.

7 PSICOLOGIA APLICADA

- 122 **Nabais, J. A.** A psicologia ao serviço da Indústria.— *Fil.*, III (1956), 83-107.

8 PSICOPATOLOGIA

- 123 **Pecantet, J.** O problema científico dos curas paranormais.— *Bro.*, LXIII (1956), 429-447.
- 124 **Rabies, O.** Formalidad epistemológica de la Psicología clínica.— *Stia.*, XI (1956), 133-146.
- 125 **Raf Corballo, J.** Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicosomática.— *Arb.*, XXXV (1956), 403-422.
- 126 **Tobón White, A.** Personalidad Psicológica del Periadontósico y algunas enfermedades orgánicas temporales.— *UnA.*, 126 (1956), 459-464.

9 PSICOLOGIA PROFUNDA

- 127 **Barata Tavares, A.** Implicações morais e religiosas da Psicanálise.— *Fil.*, III (1956), 170-179.
- 128 **Mankeliunas, M.** El centenario de Sigmund Freud.— *RJ.*, XLVI (1956), 236-255.

10 PARAPSICOLOGIA

- 129 **Mussa J. R.** Experiencias con médiums de trance.— *RPa.*, 2 (1956), 3-12.
- 130 **Urban, H.** Investigaciones Parapsicológicas en una clínica psiquiátrica.— *RPa.*, (1956), 35-39.

11 PSICOLOGIA COMPARADA

- 131 **Bechterev, W.** Experiencias de telepatía en perros y en humanos.— *RPa.*, (1956), 13-17.

12 ACTUALIDADES

- 132 **F. Manzanedo, M.** Los católicos y la Psicología.— *Cris.*, III (1956), 595-600.

IX ETICA

1 INTRODUCCION

- 133 **Barth, T.** Moralidad y religión (Un diálogo con N. Hartmann).— *VyV.*, 2 (1956), 5-24.

- 14 **Oromí, M.** El problema ético en la Escuela Franciscana.— VyV., XIV (1956), 25-48.
 15 **Oz de Urtarán, F.** Sentimiento trágico y ética de Unamuno.— Lu., V (1956), 236-246.
 16 **Vanni Rovighi, S.** ¿Se puede hablar de límites del racionalismo ético en la teoría de Santo Tomás sobre el conocimiento moral?— Stia., XI (1956), 196-205.

2 ETICA GENERAL

- 17 **Durão, P.** A "Moral de Situação".—Bro., LXII (1956), 633-642.
 18 **Estrada, J. M. de.** Dos notas acerca del signo.— Cfr. ficha 55.
 19 **Rubert-Candau, J. M.** Fundamento constitutivo de la Moral.— VyV., XIV (1956), 49-86; 129-180.
 20 **Sciocco, M. F.** La normalidad de la voluntad moral y su voluntad profunda.— Hu., III (1956), 21-26.

3 ETICA INDIVIDUAL

- 1 **Arín Ormazábal, A. de.** La tentación de la riqueza.— FS., XI (1956), 139-147.
 2 **Armas, G.** La continencia perfecta en la ética agustiniana.— Aug., I (1956), 559-572.
 3 **Corominas, E. V.** La declaración universal de los derechos del hombre.— DinS., 74 (1956), 4-6.
 4 **Fraile, G.** Ser, saber y virtud en Platón.— Salm., 3 (1956), 137-163.
 5 **Hans Kelsen.** ¿Qué es la justicia?— RUNC., XLIII (1956), 245-279.
 6 **Millas, J.** Ortega y la responsabilidad de la inteligencia.— AUCh., CXIV (1956), 29-39.

4 ETICA SOCIAL

- Alonso García, M.** Las libertades individuales y su garantía, teoría y realización.— CHA., XXIX (1956), 18-48.
 8 **Ferrater Mora, J.** Ortega y la idea de la sociedad.— Hu., III (1956), 13-20.
 9 **Guerrero, E.** Sobre "La teoría de la guerra en Suárez".— RyF., 153 (1956), 667-678.
 10 **Perego, A.** O Poder do Estado sobre os Bens dos Súbditos no Pensamento de Rosmini.— RPF., XII (1956), 243-259.
 11 **Rey Altuna, L.** El concepto pacífico del Estado a la luz de la filosofía.— RFM., XV (1956), 98-102.
 12 **Zalba, M.** Moral individual y moral social.— FS., XI (1956), 284-294.

X FILOSOFIA DEL DERECHO

1 DERECHO

- 3 **Ojca Quintana, J.** Apostillas a la noción tomista del derecho.— Stia., XI (1956), 147-154.

2 PERSONA

- 1 **Scorza, C.** Las clases dirigentes crean y derrumban las dictaduras.— DinS., 69 (1956), 2-4.

3 DERECHOS

- 1 **Aberg Cobo, M.** El sufragio.—RFDCS, 47 (1956), 9-28.
 2 **Gesche Müller, B.** Sistemas de Derecho Internacional Privado según Federico Carlos de Savigny.— RD., XXIV (1956), 3-22.

4 ACTUALIDADES

- 157 **Corominas, E. V.** El Tratado de Río de Janeiro y la defensa del Atlántico Sur.— *DinS.*, 71 (1956), 11-14.
- 158 **Corominas, E. V.** Los Tratados Americanos del Atlántico Sur.— *DinS.*, 72 (1956), 7-9.
- 159 **Corominas, E. V.** Los Malvinas y la defensa del Atlántico.— *DinS.*, 73 (1956), 17-20.
- 160 **Daye, P.** Ha desaparecido toda noción de neutralidad.— *DinS.*, 71 (1956), 49-50.
- 161 **Daye, P.** El fin del colonialismo es el comienzo de una estructura mundial.— *DinS.*, 72 (1956), 11-13.
- 162 **Oñcord d'Assac, J.** La organización definitiva del estado portugués.— *DinS.*, 61 (1956), 23-24.
- 163 **Teóoli, J.** Unidad y pluralidad de España.— *RFM.*, XV (1956), 387-402.
- 164 **Uppinny, L.** El pensamiento filosófico y político en el congreso de Cúcuta.— *Univ.*, 11 (1956), 103-131.

XII FILOSOFIA DEL ARTE

1 INTRODUCCION

- 165 **Benvenuti, S.** El problema estético en la filosofía de A. Rosmini.— *Aug.*, I (1956) 601-612.
- 166 **García Tuduri, R.** Ideas estéticas de Ortega y Gasset.— *RCF.*, IV (1956), 26-33.
- 167 **Marquina, R.** Ortega y Gasset y lo crítico de arte.— *RCF.*, IV (1956), 62-71.
- 168 **Pesseri Pignoni, V.** Filosofía y surrealismo.— *Cris.*, III (1956), 557-573.
- 169 **Renaudiere de Paulis, D.** El arte y la naturaleza.— *Stio.*, XI (1956), 348-352.

4 EXPRESION ESTETICA

- 170 **Veloso, Ag.** A força surrealista.— *Bro.*, LXII (1956), 391-406.
- 171 **Veloso, Ag.** A quantidade contro o qualidade em arte.— *Bro.*, LXIII (1956) 543-556.

6 ACTUALIDADES

- 172 **Forjaz Trigueiros, L.** Variações sobre o Actualidade Artístico.— *Bro.*, LXII (1956) 64-68.

XIII SOCIOLOGIA

1 INTRODUCCION

- 173 **Furfey, P. H.** El concepto católico de las ciencias sociales en las universidades los Estados Unidos.— *RJ.*, XLVI (1956), 107-111.
- 174 **Germani, G.** Unificación teórico e integración reconstructivo en Sociología.— *H*, III (1956), 69-84.

3 TEORIAS Y TENDENCIAS SOCIALES

- 175 **Amable, H.** ¿Culto de la Libertad o culto de la verdad?— *DinS.*, 72 (1956), 25-27.
- 176 **De Mahieu, J. M.** Problemas del trabajo.— *DinS.*, 71 (1956), 27-29.
- 177 **Documentos.** Texto íntegro del informe secreto de Kruschew al XX Congreso del Partido Comunista de la U.R.S.S.— *Or.*, VI (1956), 257-290.
- 178 **Esemor, A.** Una misma meta por diferentes caminos.— *FS.*, XI (1956), 295-310.
- 179 **Hayaca, M.** A Igreja e o futuro do capitalismo.— *Ve.*, XIII (1956), 113-140.
- 180 **Galvao de Sousa, J. P.** A democracia cristã.— *VoPe.*, 14 (1956), 465-478.

- Grégoire, Fr. Marxisme et Libre-arbitre.— Fil., III (1956), 1-8.
 Heria, V. La historia de una terrible conversión.— Ori., VI (1956), 227-232.
 Jaccovella, B. C. Para una definición de izquierda.— DinS., 72 (1956), 5-7.
 Jaccovella, B. La presión de las nuevas fuerzas sociales sobre nuestro orden civilizado.— DinS., 74 (1956), 13-14.
 Martínez Codo, E. Ocho etapas y un solo rumbo.— DinS., 69 (1956), 7-8.
 Martínez Cadó, E. Explotar las discordias sociales del Estado capitalista.— DinS., 70 (1956), 13-14.
 Murilla, F. La acción de la Unión Soviética sobre las Repúblicas americanas.— CHA., XXVIII (1956), 155-164.
 Perpiñá, R. De filosofía del orden económico. Análisis crítico de las tendencias actuales.— Pen., 12 (1956), 283-312.
 Popavici, C. Rusia y el Comunismo.— Ori., VI (1956), 13-19.
 Prente Ojea, G. Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty.— Cfr. ficha 27.
 Scarza, C. El comunismo nacionalista.— DinS., 73 (1956), 2-4.
 Scarza, C. Comunismo en crisis, doble peligro.— DinS., 74 (1956), 2-3.
 Silva, C. Orientações Pantificas sobre a Questão Rural.— RECB., XVI (1956), 831-840.
 Troní, A. Política y propaganda bolchevique en Media y Extremo Oriente.— DinS., 74 (1956), 31-32.
 Uscatescu, G. Coexistencia o Liberación.— Ori., VI (1956), 7-13.
 Viti, F. El Papa y el mundo obrero.— RJ., XLVI (1956), 220-225.
 Zaleski, W. Ofensiva del comunismo mundial.— Ori., VI (1956), 111-126.

4 SOCIOLOGIA RELIGIOSA

- Alvarez Mejía, J. La cuestión del clero indígena en la época colonial.— RJ., XLVI (1956), 209-219.
 González, Ir. Sociología religiosa.— ST., XLIV (1956), 265-281.

5 VIDA SOCIAL

- Marques, H. O corporativismo português em marcha.— Bra., LXII (1956), 538-549.

6 PROBLEMAS DEL TRABAJO

- Cocca, O. E. Fisonomía del latifundio y del minifundio.— DinS., 74 (1956), 43-45.
 Cox, A. Mujer, catolicismo y comunismo.— Men., V (1956), 49-55.
 Estévez, I. Salario justo.— NoPJ., X (1956), 32-37.
 Nabais, J. A. A psicologia ao serviço da Indústria.— Cfr. ficha 122.
 Vivanco, A. C. Para una organización agraria.— DinS., 70 (1956), 34-36.

7 ACCION SOCIAL

- Baers, M. "Community Organization" e trabalho social de comunidade.— SS., 78 (1956), 175-189.
 Beneyta, J. Los medios de comunicación comunitaria.— Cris., III (1956), 71-78.
 Brugarola, M. El servicio de colocación de incapacitados en Inglaterra.— FS., XI (1956), 327-332.
 Brugarola, M. Las ciudades nuevas en Inglaterra.— FS., XI (1956), 429-435.
 Cabrita, E. O serviço social e a Psiquiatria.— SS., 77 (1956), 99-112.
 De Vuyst, A. M. "Social Case work".— SS., 78 (1956), 117-132.
 Estrella, J. Un grave problema social.— DinS., 70 (1956), 33-34.
 Gini, C. El sistema de protección social.— DinS., 71 (1956), 17-19.
 Gomes Buena, J. Pelo aperfeiçoamento profissional dos assistentes sociais.— SS., 77 (1956), 9-14.

- 215 Izquierdo, A. Serviço sociol de grupo.— SS., 78 (1956), 146-158.
 216 Melheiros, U. S. Considerações sobre o termo supervisão.— SS., 77 (1956), 15.
 217 Martínez Hernández, J. A. Bases para la implantación del subsidio familiar Colombia.—UNCo., 21 (1956), 51-116.
 218 Pinheiro Cortez, J. O caso e a causa.— SS., 77 (1956), 21-36.
 219 Roey, J. Van. A doutrina personalista e o serviço social.— SS., 78 (1956), 35.
 220 Stieben, E. Libertad confesional de la educación y libertad de enseñanza.— D. 72 (1956), 15-17.
 221 Villaverde, A. J. Propaganda y publicidad. Revisión de conceptos.— RyF., 1 (1956), 593-604.

8 ORGANIZACION SOCIAL

- 222 Anónimo. El movimiento obrero cristiano en Bélgica.— FS., XI (1956), 63-71.
 223 Borini, V. R. El peligro de la anarquía en la vida sindical.— DinS., 71 (1956), 25.
 224 Brugarola, M. Verticalismo, Cooperativismo y Nacional-sindicalismo.— FS., (1956), 148-158.
 225 Busto, A. Consideración humana de la productividad.— FS., XI (1956), 159-1.
 226 Jacovella, B. C. El personalismo político en el proceso nacional.— DinS., (1956), 5-7.
 227 Losada, A. El ideal profesional en el muchacho obrero.— FS., XI (1956), 38.
 228 Mahieu, J. M. de. Problemas del trabajo.— DinS., 69 (1956), 41-42.
 229 N. N. Acción Sindical de los Católicos ingleses.— Men., V (1956), 270-271.
 230 Nikulins, T. Ensayo sobre el tema Económico-Social.— CUn., 56 (1956), 28.
 231 Rey, J. del. Elección indirecta.— DinS., 74 (1956), 17-18.
 232 Zoñortú, M. Las técnicas de difusión.— Men., V (1954), 14-17.
 233 Zoñortú, M. Verdad e independencia en los medios de difusión.— Men., V (1956), 115-126.

9 ECONOMIA

- 234 Armas Chitty, J. A. de. La economía venezolana a fines del siglo XIX a tra del Boletín de la riqueza pública.— AUCE., XLI (1956), 249-262.
 235 Arredondo, A. ¿Industrialización o distribución de la riqueza?— FS., XI (1956), 393-401.
 236 Aztirio, E. Evolución histórica de la sociedad en comandita por acciones. Su renacimiento en la R. Argentina.— RFDCS., 47 (1956), 29-54.
 237 Boldrich, A. Los factores culturales en los grupos económicos y en el tipo de economía.— DinS., 73 (1956), 7-10.
 238 Bilbao Sanz, A. Jurados de empresa, en España.— RJ., XLVI (1956), 230-234.
 239 Editorial. Precios, presupuestos... y formación económico social.— FS., XI (1956), 5-11.
 240 Mahieu, J. M. de. Problemas del trabajo.— DinS., 73 (1956), 31-34.
 241 Perpiñá, R. La doctrina formal del orden económico de W. Eucken.— Arb., XX (1956), 182-204.
 242 Prados Arrote, J. Unión económica entre las zonas complementarias.— DinS., (1956), 54-56.
 243 Quinterno, C. A. Acerca de la función individual de la propiedad.— RFDCS., (1956), 55-72.
 244 Recio, E. Reforma de la estructura económica de la provincia de Badajoz.— FS., (1956), 308-327.
 245 Sobrero, L. A. Relaciones cristianas en la empresa.— FS., XI (1956), 49-62.
 246 Yadorolo, M. L. Participación de empleados y obreros de las empresas comerciales industriales y bancarias.— RUNC., XLIII (1956), 201-243.

10 PROBLEMAS DEMOGRAFICOS

- 247 Brugarola, M. Pueblos hartos y pueblos hambrientos.— FS., XI (1956), 402-4.
 248 Brugarola, M. Anglosajones y soviéticos ante los problemas de la población.— XI (1956), 11-30.

- 249 **Brugorola, M.** Etiología del dramo demográfico.— RyF., 153 (1956), 627-642.
 250 **De Avila, F.** As incidências econômicas da imigração.— Ve., XIII (1956), 63-69.
 251 **Montilla, S.** Catolicidad hispánica en Nuevo York.— FS., XI (1956), 303-307.
 252 **Quiles, I.** Un grave problema social-católico en lo América lotino: el indigenismo.— FS., XI (1956), 31-37.
 253 **Rojos, J. C.** Participación de las trobojadores en la empresa.— Meiv., V (1956) 70-75.
 254 **Rozite, D.** Las minorías nacionales, tolón de Aquiles de la U.R.S.S.— Ori., VI (1956), 213-226.
 255 **Sperber, M.** "Muerta viviré".— DinS., 72 (1956), 24.
 256 **Stieben, E.** El problema de la copitol argentino.— DinS., 73 (1956), 15-16.
 257 **Zoñe-tú, M.** Impresiones de Itolia.— Men., V (1956), 446-451.

11 HISTORIA DE LA SOCIOLOGIA

- 258 **Daye, P.** El fin del colonialismo es el comienzo de una estructura mundial.— Cfr. ficha 161.
 259 **Murillo, F.** La acción de la Unión Soviética sobre las repúblicas americanas.— Cfr. ficha 187.
 260 **Prodos Arrarte, J.** Unión económica entre los zonas complementarias.— Ctr. ficha 242.
 261 **Tosto, V.** Formación y características de uno sociología iberoamericana y venezolana.— AUCE., XLI (1956), 35-112.
 262 **Troni, A.** Política y propagando balchevique en Media y Extremo Oriente.— Ctr. ficha 194.

13 ACTUALIDADES

- 263 **Arboledo, J. R.** Informe de la Mesa Redondo para lo Enseñanzo de los Ciencias Sociales.— Univ., 11 (1956), 43-54.
 264 **Arboledo, J. R.** Los ciencias socioles contemporáneos.— RJ., XLVI (1956), 150-157.
 265 **Brugorola, M.** El servicio de empleo de la juventud en Ingloterro.— FS., XI (1956), 194-199.
 266 **Perego, A.** O Portido Comunista Itoliono.— Bro., LXII (1956), 290-304, 419-432.
 267 **Podgoetsky, N. B.** A economía soviética no limior do 6 plono quinquenol.— Bro., LXII (1956), 81-96.
 268 **Rubio García, L.** Problemos actuales de la noción chileno.— CHA., XXVII (1956), 11-29.
 269 **Uribe, L.** Las actuales necesidades de Colombio respecto o la vivienda.— UPBo., 75 (1956), 16-33.

XIV FILOSOFIA DE LA CULTURA

1 INTRODUCCION

- 270 **Dourodo de Gusmo, P.** El derecha como cultura.— Hu., III (1956), 27-36.

2 CULTURA GENERAL

- 271 **Ross, W.** El sentido de uno casmavisión en lo literatura lotinoamericano.— RDF., I (1956), 105-120.

3 ELEMENTOS Y CAUSAS

- 272 **Quiles, I.** Iglesia y Cultura.— RJ., XLVI (1956), 197-201.

5 ACTUALIDADES

- 273 **Troncoso Sánchez, P.** Espiritualidad y cultura del pueblo dominicano — RDF., I 5-29.

XV FILOSOFIA DE LA HISTORIA

2 INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

- 274 **Cuestas, S.** Las fuerzas motrices de la historia. ¿Generaciones o estirpes? (A la luz de la doctrina agustiniana).— Aug., I (1956), 331-362.
 274a **Candau, A.** Teología y filosofía de la historia.— Arb., XXXIII (1956), 371-381.
 274b **Kroll, G.** Decadencia y renovación del Occidente.— CHA., 81 (1956), 165-183.
 274c **Piper, O.** A interpretação cristã da Histórica.— RH., XII (1956), 27-48; 313-340.
 274d **Vivonco, A.** El mundo y Occidente a través del pensamiento de Arnold Taynbee.— DinS., 69 (1956), 9-10.

XVI FILOSOFIA DE LA EDUCACION

1 INTRODUCCION

- 274e **Berosain, O. de M.** Las ciencias del hombre y la pedagogía.— AIIP., III (1954), 177-193.
 275 **Giacon, C.** O Problema Pedagógico.— RPF., XII (1956), 163-180.
 276 **Muñoz-Alonso, A.** La experimentación en Pedagogía en la III Asamblea de "Scholè".— Cfr. ficho 112.
 277 **Vorios.** Filosofía de la educación.— AIIP., III (1954), 9-43.
 278 **Vorios.** Didáctica general y especial.— AIIP., III (1954), 119-148.

3 EDUCACION MORAL Y RELIGIOSA

- 279 **Federación de Colegios Católicos de Costa Rica.** Capacitación para la Acción Católica.— RIE., XV (1956), 294-306.
 280 **Gómez Ugarte, J.** Formación social del educanda.— RIE., XV (1956), 259-281.

4 EDUCACION SOCIAL, NACIONAL, CIVIL

- 281 **Manzano, B.** La Inspección y la Educación primaria.— RyF., 153 (1956), 225-236.
 282 **Stieben, E.** Libertad confesional de la educación y la libertad de enseñanza.— Cfr. ficha 220.

6 EDUCACION POR EDADES

- 283 **Holguin, A.** Problemas de la Adolescencia.— UPBo., 127 (1956), 600-611.
 284 **Ossola, E. de H.** Importancia de las revistas como lectura infantil.— AIIP., III (1954), 194-215.

7 EDUCACION ESCOLAR

- 285 **Bourgeois, E. L.** Libertad de enseñanza.— RIE., XV (1956), 307-338.
 286 **Varios.** Formación docente y política educacional argentina.— AIIP., III (1954), 69-88.
 287 **Vorios.** Escuelas especiales y fenómenos periescolares.— AIIP., III (1954), 149-176.

9 HISTORIA

- 8 **Alarco, G.** Las Enseñanzas de S.S. Pio XII sobre la Educación Cristiana.— MPer., XXXI (1956), 207-229.
- 9 **Anselme, F.** Historia pedagógica, Bergson educador.— RIE., XV (1956), 134-141.
- 0 **Aristazábal, R.** San Ignacio y los Colegios.— RJ., XLVI (1956), 9-28.
- 1 **Charles, D.** La influencia del Sociologismo de Dewey en la educación americana.— RIE., XV (1956), 282-293.
- 2 **González, J.** La influencia de San Ignacio en la educación.— Men., V (1956), 552-555.
- 3 **Montoya, R. A.** Significación de Grecia en la Historia de la educación.— AIIP., III (1954), 216-230.
- 4 **Varios.** Evolución de los hechos y teorías educativos.— AIIP., III (1954), 43-68.

10 ACTUALIDADES

- 5 **Ayala, E.** La concepción religiosa y, en particular, el laicismo en los políticos argentinos.— NoPJ., Jul-Ag. (1956), 34-49.
- 6 **Barros, R.** Libertad de enseñanza en Inglaterra.— Men., V (1956), 56-63.
- 7 **Barros, R.** El sexto Congreso interamericano de educación católica.— Men., V (1956), 452-454.
- 8 **Charles, D.** La influencia del Sociologismo de Dewey en la educación americana.— Cfr. ficha 291.
- 0 **Dagfal, C.** Panorama pedagógico contemporáneo.— AIIP., III (1954), 231-240.
- 9 **Crichton-Miller, D.** Os Colégios Britânicos na actualidade.— Bro., LXIII (1956), 327-330.
- 1 **Declaraciones sobre la Libertad de la Enseñanza del VI Congreso Interamericano de Educación Católica.**— MPer., XXXVII (1956), 454-456.
- 2 **Documentos.** Conclusiones generales del VI Congreso Interamericano de Educación Católica.— Did., X (1956), 594-603.
- 3 **Giacon, C.** O Problema Pedagógico.— Cfr. ficha 275.
- 4 **Quintana Cárdenas, A.** El VI CIEC y la libertad de enseñanza.— RIE., XV (1956), 339-344.
- 5 **Rice, E. F.** Apuntes sobre culpas ajenas y propias.— NoPJ., Jul-Ag. (1956), 23-33.
- 6 **Varios.** Formación docente y política educacional argentina.— Cfr. ficha 286.
- 7 **Varios.** Declaración de Bogotá. I Congreso de la CIEC sobre libertad de enseñanza.— RIE., XV (1956), 241-245.
- 9 **Zallés, I. A.** La Enseñanza religiosa en Bolivia.— RIE., XV (1956), 142-146.

XVII HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1 GRIEGOS Y ROMANOS

- 9 **Cancelio, L.** Funciones del concepto de "materio" en el Corpus Aristotelicum.— Cfr. ficha 92.
- 0 **Due, Ant.** La geofísica aristotélica.— Cfr. ficha 103.
- 1 **Fiorito, M. A.** La Academia de Platón.— Cfr. ficha 38.
- 2 **Fiorito, M. A.** El actual Corpus Academicum según Zürcher.— CyF., 48 (1956), 65-75.
- 3 **Freile, G.** Ser, sober y virtud en Plotón.— Cfr. ficha 144.
- 4 **Freire, A.** Pessimismo helénico?— Bro., LXIII (1956), 164-173.
- 5 **García Rúa, J. L.** Los matices de la interiorización en la historia helénica.— Cfr. ficha 57.
- 6 **Herrero, J.** Materia e idea en el Ente de Parménides.— Cfr. ficha 96.
- 7 **Láscaris Commeno, C.** y de **Guadan, A. M.** Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo.— RFM., XV (1956), 181-208.
- 8 **Lima Voz, H. C.** Amor e Conhecimento.— Cfr. ficha 59.

- 319 **Lledó, E.** Heráclito y los poetas.— RFM., XV (1956), 273-278.
 320 **Mindón Monero, M.** El fundamento de la conducta en el escepticismo griego.— RFM., XV (1956), 227-242.
 321 **Podillo, T. M.** El platonismo en la filosofía de Louis Lavelle.— Stia., XI (1956), 228-240.
 322 **Pro, D.** Filosofía de la Matemática en Aristóteles.— Cfr. ficha 43.
 323 **Raffo B. R. M.** El Estoicismo y su teoría del hombre.— Cfr. ficha 61.
 324 **Ubeda, M.** El "sensus communis" en la psicología aristotélica.— Cfr. ficha 120

2 PADRES

- 325 **Armos, G.** La continencia perfecta en la ética agustiniana.— Cfr. ficha 142.
 326 **Copánaga, V.** San Agustín en nuestro tiempo: la interioridad agustiniana.— Cfr. ficha 13.
 327 **Copánaga, V.** San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión.— Aug., I (1956), 33-48.
 328 **Cosas Blanco, S.** El conocimiento de Dios en la filosofía de S. Agustín.— Cfr. ficha 85.
 329 **Crippó, R.** El intelectualismo agustiniano y las corrientes existencialístico-voluntaristas de la filosofía contemporánea.— Cfr. ficha 15.
 330 **Cuesta, S.** Las fuerzas motrices de la historia. ¿Generaciones o estirpes? A la luz de la doctrina agustiniana.— Cfr. ficha 274.
 331 **Del Estal, G.** San Agustín: Jerarquía y totalidad.— Aug., I (1956), 9-21.
 332 **Fernández-Manzoneda, M.** La "quinta vía" en San Agustín.— Cfr. ficha 86.
 333 **Jolivet, R.** San Agustín y la preexistencia platónica de las almas.— Cfr. ficha 114.
 334 **Junceda, J. A.** Los aspectos metafísico y existencial de las relaciones entre fe y razón en San Agustín.— RFM., XV (1956), 315-324.
 335 **Moreau, J.** Agustínismo de Malebranche.— Aug., I (1956), 495-516.
 336 **Muñoz-Alonso, A.** San Agustín en la obra de Ortega y Gasset.— Aug., I (1956), 53-62.
 337 **Muñoz-Alonso, A.** San Agustín en el pensamiento de Menéndez y Pelayo.— Aug., (1956), 487-494.
 338 **Passeri Pignoni, V.** San Agustín y Dante.— Aug., I (1956), 517-538.
 339 **Sabanes, J. R.** La noción de tiempo en S. Agustín.— Cfr. ficha 100.
 340 **Stefanini, L.** El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo.— Cfr. ficha 36.
 341 **Thonnard, J.** San Agustín y Luis Lavelle. La actualidad de la filosofía de S. Agustín.— Aug., I (1956), 23-32.

3 MEDIEVALES

- 342 **Abranches, C.** A teoria dos Universais em Pedro da Fonseca.— Cfr. ficha 51.
 343 **Alonso, M.** El libro "de Unitate et uno".— Pen., 12 (1956), 179-202; 431-47.
 344 **Cobancos, D.** El milenario de Avicena.— VyV., XIV (1956), 87-104.
 345 **De Andrade, A.** A sorte de São Tomás de Aquino na Filosofia Portuguesa.— Fil., I (1956), 39-64.
 346 **Gilson, E.** La reforma filosófica de Santo Tomás de Aquino.— UNCo., 2 (1956), 9-22.
 347 **Llombias, H.** Ensayo sobre la verdad del error nominalista.— Cfr. ficha 47.
 348 **Mortins, M. A.** "Fórmula Vitae honestae" em Jean Courtécuisse e Cristino e Pisano.— RPF., XII (1956), 125-137.
 349 **Muñoz-Alonso, A.** La existencia en el tomismo y en el existencialismo.— Cfr. ficha 20.
 350 **Ojea Quintano, J.** Apostillas a la noción tomista del derecho.— Cfr. ficha 153.
 351 **Roeymaeker, L. de.** La esencia avicenisista y la esencia tomista.— Cfr. ficha 76.
 352 **Riesco Terrera, J.** El objeto de la metafísica y la analogía del ente según Escoto.— Cfr. ficha 77.
 353 **Sánchez, J. Fr.** La Vigencia de Sto. Tomás.— Cfr. ficha 35.
 354 **Serouya, H.** La obra filosófica de Maimónides.— RFM., XV (1956), 519-528

- 55 Steenbergen, F. van. La cuestión de la evidencia de la existencia de Dios en el "De Veritate", de Sta. Tomás.— Cfr. ficha 88.
- 56 Vanni Ravighi, C. ¿Se puede hablar de límites del racionalismo ético en la teoría de Santa Tomás sobre el conocimiento moral?— Cfr. ficha 136.

4 RENACIMIENTO

- 57 Caba Rubio, J. La personalidad en su dimensión metafísica según Cayetano.— Cfr. ficha 81.
- 58 Coimbra, Leonardo. Inéditas.— RPF., XII (1956), 360-402.
- 59 Guerra, L. F. M. Nicolás de Cusa: un anticipo de la ciencia moderna.— MPer., XXXI (1956), 63-67.
- 60 Guerrero, E. Sobre "La teoría de la guerra en Suárez".— Cfr. ficha 149.
- 61 Hellin, J. Existencialismo escolástico suareciano.— Cfr. ficha 73.
- 62 Láscares Camneno, C. La epistemología en el pensamiento filosófico de Quevedo.— Cfr. ficha 46.
- 63 Magalhães, A. de. A Perenidade da Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra.— RPF., XII (1956), 337-359.
- 64 Oromi, M. Una metafísica esencialista.— Cfr. ficha 26.
- 65 Passeri Pignani, V. San Agustín y Dante.— Cfr. ficha 338.
- 66 Raig Gironella, J. La intuición del ser en Rasmini frente a la abstracción del concepto en Suárez.— Cfr. ficha 33.

5 EDAD MODERNA

- 7 Antunes, M. Na centenária de Kierkegaard.— Bro., LXII (1956), 56-63.
- 8 Benvenuti, S. El problema estético en la filosofía de A. Rosmini.— Cfr. ficha 165.
- 9 Bonilla y San Martín, Ad. La filosofía de Menéndez y Pelayo.— Cris., III (1956), 349-372.
- 0 Carreras Artau, J. La filosofía de A. Rasmini en relación a su época.— RFM., XV (1956), 95-97.
- 1 Ceñal, R. La fenomenología de Husserl: su propósito fundamental.— RFM., XV (1956), 102-106.
- 2 Ceñal, R. La filosofía española en la segunda mitad del s. XIX.— RFM., XV (1956), 403-444.
- 3 Ceñal, R. Menéndez y Pelayo y la filosofía española.— Arb., XXXIV (1956), 359-383.
- 4 De Banis, Salv. Pasión filosófica de Menéndez y Pelayo.— Cris., III (1956), 421-445.
- 5 D'Ors Eug. Menéndez y Pelayo y su estilo de pensar.— Cris., III (1956), 373-396.
- 6 Fabro, C. Kierkegaard e o catolicismo.— Fil., III (1956), 210-249.
- 7 Fragata, J. O existencialismo teológico de Kierkegaard.— Fil., III (1956), 250-255.
- 8 Jolivet, R. El problema de Dios en Lachelier y Rasmini.— Cfr. ficha 84.
- 9 Láscares Camneno, C. La orientación filosófica de Menéndez y Pelayo.— RFM., XV (1956), 369-386.
- 0 Muñoz-Alonso, A. San Agustín en el pensamiento de Menéndez y Pelayo.— Cfr. ficha 337.
- 1 Muñoz-Alonso, A. Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo.— Cris., III (1956), 287-300.
- 2 Muñoz-Alonso, A. ¿Filósofo Menéndez y Pelayo?—RFM., XV (1956), 361-368.
- 3 Muñoz-Alonso, A. Introducción a la Filosofía de Menéndez y Pelayo.— Stia., XI (1956), 100-116.
- 4 Padilha, T. M. O Cartesianoismo como Ponto de Partida da Filosofia Moderna.— VoPe., 14 (1956), 36-51.
- 5 Perega, A. O Poder da Estado sobre as Bens das Subditas na Pensamento de Rasmini.— Cfr. ficha 150.
- 6 Raig Gironella, J. La intuición del ser en Rasmini frente a la abstracción del concepto en Suárez.— Cfr. ficha 33.

- 387 **Rubía y Lluch, A.** Algunas indicaciones sobre los educadores intelectuales y los ideas filosóficas de Menéndez y Pelayo.— *Cris.*, III (1956), 313-348.
- 388 **Ruiz Cuevas, J. J.** Rasmini y la crítica.— *RFM.*, XV (1956), 97-98.
- 389 **Sabanes, J. R.** El lugar de Kierkegaard en la filosofía.— *CuTe.*, 17 (1956), 17-2.
- 390 **Sciaccia, M.** Presencia de A. Rasmini en nuestra época.— *CHA.*, XXVIII (1956), 75-80.
- 391 **Sciaccia, M. F.** Antonia Rasmini.— *RPF.*, XII (1956), 3-13.
- 392 **Sciaccia, M. F.** Introducción a la filosofía de Rasmini.— *Stia.*, XI (1956), 37-48.
- 393 **Simões Saraiva, M. M.** Kierkegaard e o problema filosófico do homem.— *C* ficha 64.
- 394 **Salas y G. Camina, M.** Existencia y caracteres distintivos de la Filosofía española según Menéndez y Pelayo.— *Cris.*, III (1956), 397-420.

6 EDAD CONTEMPORANEA

- 395 **Aldunate, A.** Alberto Einstein el hombre y el filósofo.— *Cfr.* ficha 109.
- 396 **Andrés, M.** El problema del absoluto y del relativo en la filosofía de L. Lavelle.— *Cfr.* ficha 66.
- 397 **Antanelli, María Teresa.** Perfil filosófico de Luigi Stefanini.— *RPF.*, XII (1956), 424-433.
- 398 **Barth, T.** Moralidad y religión.— *Cfr.* ficha 133.
- 399 **Baurke, V. J.** Desenvolvimientos recientes sobre la filosofía tomista.— *Cfr.* ficha 400
- 400 **Casabón, J. A.** Gérmes del idealismo en las "investigaciones lógicas" de Husserl.— *Cfr.* ficha 14.
- 401 **Castro Turbiana, M.** Ortega y Gasset y el tema de la razón.— *RCF.*, IV (1956), 72-85.
- 402 **Da Silva, L. C.** Paul Valéry, Filósofo.— *RPF.*, XII (1956), 151-162.
- 403 **De la Presa, F.** Perfil humano de Don José Ortega y Gasset.— *RCF.*, IV (1956), 90-103.
- 404 **De Lara, D.** Ortega: recuento y epílogo.— *RCF.*, IV (1956), 52-61.
- 405 **De Lima Vaz, H.** José Ortega y Gasset.— *Ve.*, XIII (1956), 35-52.
- 406 **Derisi, O. N.** La antología axiológica de Luis Lavelle.— *Cfr.* ficha 68.
- 407 **Ferrater Mora, J.** Ortega y la idea de la santidad.— *Cfr.* ficha 148.
- 408 **Fraile, G.** El P. Ceferino González y Díaz Tuñán (1831-1894).— *RMF.*, (1956), 465-488.
- 409 **García Astrada, A.** Aspectos metafísicos en el pensamiento de Unamuno.— *Cfr.* ficha 71.
- 410 **García Tuduri, R.** Ideas estéticas de Ortega y Gasset.— *Cfr.* ficha 166.
- 411 **García Tuduri, M.** Valor de la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset.— *RCF.*, IV (1956), 7-14.
- 412 **Gil Ortega, U.** La filosofía de Ortega y Gasset.— *Lu.*, V (1956), 213-235.
- 413 **Iriarte, J.** Ortega en su vivir y pensar.— *RyF.*, 153 (1956), 427-449.
- 414 **Lada Camblar, J.** La inmortalidad en Unamuno.— *Cfr.* ficha 115.
- 415 **Lizaso, F.** José Ortega y Gasset.— *RCF.*, IV (1956), 45-51.
- 416 **López de Munáin, R.** La escolástica de hoy ante el problema crítico.— *Cfr.* ficha 417
- 417 **Mañach, J.** Imagen de Ortega y Gasset.— *RCF.*, IV (1956), 104-125.
- 418 **Market, O.** La filosofía como acción creadora: Berdiaeff.— *Cfr.* ficha 2.
- 419 **Márquez de la Cerra, M.** Nuestra época en el pensamiento de Ortega y Gasset.— *RCF.*, IV (1956), 34-44.
- 420 **Marquina, R.** Ortega y Gasset y la crítica de arte.— *Cfr.* ficha 167.
- 421 **Masó, F.** Ortega y los malentendidos.— *RCF.*, IV (1956), 128-130.
- 422 **Millas, J.** Ortega y la responsabilidad de la inteligencia.— *Cfr.* ficha 146.
- 423 **Mindán, M.** Ortega y Gasset, a Hamem e a Filósofa.— *RPF.*, XII (1956), 113-1
- 424 **Mantera Maliner, F.** El relativismo trascendental de Heidegger.— *RFM.*, XV (1956), 43-54.
- 425 **Mareau, J.** Agustínismo de Malebranche.— *Cfr.* ficha 335.
- 426 **Muñoz-Alansa, A.** S. Agustín en la obra de Ortega y Gasset.— *Cfr.* ficha 336
- 427 **Ortega, U. G.** La filosofía de Ortega y Gasset.— *Lu.*, V (1956), 3-29.

- 428 **Ortúzar, M.** Lo "razón vital" de José Ortega y la razón natural.— *Salm.*, 3 (1956), 228-239.
- 429 **Oz de Urtacorán, F.** Sentimiento trágico y ética de Unumuno.— Cfr. ficha 135
- 430 **Padilla, T. M.** El Platonismo en la filosofía de Louis Lavelle.— Cfr. ficho 321.
- 431 **Poris, C.** Meditación sobre la filosofía de Ortega.— *Arb.*, XXXIII (1956), 329-352
- 432 **Piñera Llera, H.** Ortega y lo idea de la vida.— *RCF.*, IV (1956), 15-25.
- 433 **Puente Ojea, G.** Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M. Merleau Ponty — Cfr. ficho 27
- 434 **Rubert Candou, J. M.** Fundamento constitutivo de la Moral. —Cfr. ficha 139.
- 435 **Sevilla Benito, F.** Lo esencia de Dios según M. Miguel de Unumuno.— Cfr. ficho 89.
- 436 **Thonnard, J.** San Agustín y Louis Lavelle.— Cfr. ficho 341.
- 437 **Valenzuela, V. M.** Dos pensadores chilenos: Jorge Millos y Waldo Ross.— *RDF*, 1 (1956), 9-104.
- 438 **Viol, J. de Dios.** Sobre el ser y lo verdad en Heidegger.— *AUCH.*, 102 (1956), 63-70.
- 439 **White, David.** Un perfil de lo razón histórico.— *CuTe.*, 20 (1956), 3-15.
- 440 **Zarogueto, J.** Don Juan Volera, filósofo.— *RFM.*, XV (1956), 489-518.

8 ACTUALIDADES

- 441 **Andrés, M.** Primer Congreso de lo Sociedad Interamericano de Filosofía.— *CyF.*, 47 (1956), 113-116.
- 442 **Anónimo.** A Filosofía Austriaco no Século XX.— *RPF.*, XII (1956), 45-54.
- 443 **Cordero, A.** Proyecciones del octual movimiento filosófico dominicano.— *RDF*, 1 (1956), 40-64.
- 444 **Derisi, O. N.** El IV Congreso Interamericano de Filosofía.— *Stia.*, XI (1956), 368-371.
- 445 **Gonçalves, A. M.** Filosofía e Teología no XXIII Congreso Luso-Esponhol para o progresso dos ciéncias.— *Fil.*, III (1956), 120-123.
- 446 **Gonzalo Cosas, M.** Notas críticas de Filosofía.— *Stia.*, XI (1956), 353-358.
- 447 **Muñoz-Alonso, A.** Fenomenología y metafísico en la XI Asombleo de Gallarate — Cfr. ficho 21.
- 448 **Quiles, Is.** El existencialismo en París. Alemonio espejo de Europa.— Cfr. ficha 28.
- 449 **Quiles, Is.** Hablando con Karl Jaspers.— *RJ.*, XLV (1956), 42-46.
- 450 **Redacción.** Una nuevo revista de Filosofía.— *CyF.*, 47 (1956), 117-118.
- 451 **Rigobello, A.** Inoactualidad de San Agustín.— Cfr. ficha 31.
- 452 **Veloso, Ag.** Trinto onos de Filosofía.— *Fil.*, III (1956), 113-119.
- 453 **Wisser, R.** Consideraciones sobre el último Congreso de Filosofía en Alemania — *Stia.*, XI (1956), 363-368.

Con licencia eclesiástica

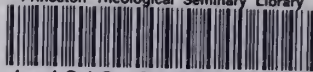
Registro de la Propiedad Intelectual 318.411 _____

_____ *Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723*

Talleres Gráficos "Verdad" S. R. L. — Senillosa 1535 — Buenos Aires 1957



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1386

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY

